

FIOS DE MEMÓRIA

LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Organização de Irene Borges-Duarte



FICHA TÉCNICA

Título: Fios de Memória. Liber Amicorum para Fernanda Henriques

Organização: Irene Borges-Duarte

Editora: Húmus

Capa e paginação: oficina grotesca

Tiragem:

Depósito Legal:

ISBN:

Apoios:

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

cicp Centro de
Investigação em
Ciência Política

LABCOM.IFP
Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

Foto de Pedro Rocha, Junho 2018



ÍNDICE

- 11 Da primeira à última lição: um tempo pleno. Apresentação do Liber Amicorum.
IRENE BORGES-DUARTE
- 14 Fios de Memória
FERNANDA HENRIQUES
- 25 Bibliografia de Fernanda Henriques

ENCONTROS

- 37 Homenagem à Professora Doutora Maria Fernanda Henriques
ANTÓNIO COIMBRA DE MATOS
- 38 Evocar a gratidão
ANTÓNIO JÚLIO REBELO
- 39 Retrato de Fernanda Henriques
ANTONIO SÁEZ DELGADO
- 40 Às vozes
CATARINA VAZ VELHO
- 41 Com as palavras Delas (e a liberdade minha)
FERNANDA BRANCO
- 42 A *minha* Professora
GABRIELA MOITA
- 44 Sobre um episódio, uma descoberta
INÊS SARAIVA LOBO
- 46 Fernanda Henriques – energia telúrica, força do espírito
ISABEL DE CASTRO
- 48 Elogio da Combatividade Afectuosa
JOSÉ ALBERTO GOMES MACHADO
- 49 Para o *Liber Amicorum* da Fernanda Henriques
MARIA REGINA TAVARES DA SILVA
- 50 Para o *Liber Amicorum* da Fernanda Henriques
MARIA REYNOLDS DE SOUZA
- 51 A orientação cuidadora de Fernanda Henriques
MARÍLIA ROSADO CARRILHO
- 53 Sólida e Perene
PAULA MARTINHO DA SILVA

TEMAS DE UMA VIDA – FILOSOFIA E ENSINO

- 59 Entre a Matemática e a Filosofia: educar o raciocinar em busca da compreensão
ANA PAULA CANAVARRO
- 75 A Filosofia e a exigência do dizível
ANTÓNIO J. CASELAS
- 83 O topos filosófico ao espelho: uma utopia renovada. (Um tributo a Fernanda Henriques)
HELENA LEBRE
- 93 Une « vie examinée » vaut-elle mieux qu'une vie sans examen ?
JERÔME PORÉE
- 101 ESCOLA – ciência e instituição: discentes, docentes, alunos, discípulos
JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES
- 109 A Escola de Madrid: testemunhos de vida universitária
MARGARIDA I. ALMEIDA AMOEDO
- 125 Filosofar
MARIA DO CÉU PATRÃO NEVES
- 131 Reflexões sobre a Reflexão.
OSWALDO MARKET

TEMAS DE UMA VIDA – GÊNERO: MULHER

- 137 A lição do reconhecimento: « on ne naît pas humain : on le devient »
ANA CARINA VILARES
- 143 Política e Géneros – Sobre o círculo “original”
ANDRÉ BARATA
- 155 Explorando lugares do saber pensar!
EUNICE MACEDO
- 167 Das mulheres na História à história das mulheres – percursos em torno da Idade Média
HERMÍNIA VASCONCELOS VILAR
- 175 Elinor Oström: A única mulher com o prémio Nobel da Economia
MANUELA SILVA
- 185 Uma História que não foi contada
MARIA DO CÉU PIRES

- 195 O domínio masculino não foi sempre pacífico nem universalmente aceite: algumas notas sobre as mulheres na Idade Média

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

- 203 As Mulheres e a Igreja

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

- 211 Género y Maternidad subrogada

MARIA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA

- 221 Educar os filhos de alguns. A teoria educativa de Locke na prática de Joana Rousseau de Villeneuve.

MARIA TERESA SANTOS

- 239 Tu e *Ela*, Nós

MARIJKE DE KONING

- 249 Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade – Visão e estratégia em Fernanda Henriques.

TERESA PINTO

TEMAS DE UMA VIDA – ÉTICA: JUSTIÇA E CUIDADO

- 259 Un mestizaje de Vulnerabilidad y Autonomía

ADELA CORTINA

- 265 Banalidade e existência inautêntica. Uma reflexão a propósito de Hannah Arendt.

IRENE BORGES-DUARTE

- 273 Do Cuidado de Si ao Uso de Si. Diálogo entre Foucault e Agamben.

JOSÉ CASELAS

- 283 Ética e cidadania: uma equação social desigual

MANUEL LISBOA

- 289 A ética como fuga ao trágico: Aristóteles e o Rei Édipo

MARIA ADELAIDE PACHECO

- 301 Do cuidado como injustiça

MARIA DO CÉU DA CUNHA RÊGO

- 311 Cinco reflexões em torno da importância do pensamento de Jürgen Habermas para a teoria política internacional

SILVÉRIO DA ROCHA-CUNHA

TEMAS DE UMA VIDA – RICŒUR

- 335 Fernanda Henriques e a Exploração Feminista da Filosofia de Paul Ricœur
ANA FALCATO
- 341 Les lignes de force herméneutiques d'une philosophie de l'action dans l'œuvre de Paul Ricœur.
GILBERT VINCENT
- 381 O que devem os estudos ricœurianos a Fernanda Henriques? Notas sobre o conflito, os estudos feministas e as narrativas alternativas.
GONÇALO MARCELO
- 387 Sentido crítico de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur
JESÚS CONILL
- 395 O património como possibilidade de cura de memória: a propósito de Fernanda Henriques sobre Paul Ricœur.
PAULO SIMÕES RODRIGUES

TEMAS DE UMA VIDA – DEUS

- 407 A Paronímia. Santo Anselmo entre Clássicos da Filosofia da Linguagem
MARIA LEONOR LAMAS DE OLIVEIRA XAVIER
- 419 A Aliança entre Javé e Israel como paradigma para a efetividade da Justiça
PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES
- 429 “Onde está Deus?” O sofrimento e o ocultamento de Deus no pensamento de Eberhard Jüngel
TERESA MARTINHO TOLDY
- 439 **TABULA GRATULATORIA**

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Da primeira à última lição: um tempo pleno. Apresentação do *Liber Amicorum*.

Fernanda Henriques atingiu, em Agosto de 2016, o limite de idade, retirando-se do serviço activo como funcionária pública e docente universitária. Seguindo a tradição, aceitou encenar esta sua despedida num acto público, em 20 de Maio de 2016, aberto a toda a comunidade académica e científica, mas também às diferentes redes profissionais ou, simplesmente, interpessoais a que a sua vida sempre esteve ligada. O acto institucional, em que participaram as altas personalidades académicas da Universidade de Évora, teve, no entanto, o cunho de um encontro entre as pessoas que, em algum momento ou em alguma tarefa, cruzaram as suas vidas com a da homenageada e quiseram juntar-se nesse dia, para comemorar com a sua presença o ter tido a sorte ou a alegria de partilhar com ela algum trecho do percurso da sua vida activa.

Desse entrecruzar-se existencial e profissional nasceram perspectivas e projectos, escritos e intervenções, ligações e afectos. Alguns retalhos do tecido que esses fios teceram estão reunidos neste livro, uns desfiados, outros recortados, alguns tão só evocados e todos, decerto, retecidos. No seu conjunto, manifestam a prodigalidade dos trabalhos e dos dias de uma autêntica filósofa da acção, que dedicou todos os seus esforços não só à hermenêutica filosófica, que constituiu o horizonte da sua formação inicial, mas também à prática pedagógica, de investigação e de consultoria, quer no âmbito estrito da filosofia, quer no da sua extensão crítica ao social.

A sua obra foi fecunda. Este livro convida a comprová-lo: pela impressão que causou em quem se cruzou no seu caminho, como se pode ler nos testemunhos recolhidos, pela repercussão das perspectivas que abriu e incentivou no trabalho, a que outras pessoas deram ou ainda dão continuidade, pela tenacidade e coerência com que levou adiante a investigação de problemáticas, que a filosofia tradicional descuroou, mas a que hoje se atribui crescente relevância, como é o caso do lugar do feminino na filosofia e na sociedade, ou da importância de uma ética do cuidado. Este livro procura encontrar algumas das sintonias que a homenageada soube criar em torno desses temas-chave, no contacto com grupos de investigação nacionais e internacionais e em âmbitos institucionais de formação (a nível do ensino secundário e superior), aconselhamento (o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, por exemplo) ou mesmo de intervenção (a Comissão para a Igualdade e os Direitos das Mulheres). Não teremos esgotado nem os temas nem as sintonias, mas conseguimos, pelo menos, reunir um bom conjunto daqueles que,

tendo começado como Colegas de trabalho, hoje já são, sobretudo, Amigos, sem ter deixado de ser parte da comunidade de interesses teóricos e práticos de que partiram.

A estrutura desta colectânea de textos em honra da Amiga e Companheira nestes caminhos comuns surgiu, justamente, deste confluir de dedicações científicas, pedagógicas e de acção institucional. Em manchete e de entrada, os “Fios de Memória”, que a própria homenageada quis tecer, na sua despedida «até sempre», na Sala de Docentes da Universidade, onde leccionou durante uma vintena de anos (1995-2016) e de que, hoje, é professora emérita. Depois, as referências bibliográficas que atestam produtividade e repercussão, nacional e internacional, organizada segundo os temas principais, que dão forma à presente recolha. Em terceiro lugar, treze «Encontros», em que se espelha, de uma maneira muito pessoal, a imagem que cada qual guardou de quem nunca deixou ninguém indiferente. Em quarto lugar, «Temas de uma vida» abre-se a contributos em cinco vectores conceptuais que Fernanda Henriques cultivou intensamente, nas diferentes etapas da sua produção. Alguns desses escritos registam e estudam a sua contribuição mais própria, nessa área. Outros, abordam de modo mais livre a temática, sem deixar de dialogar com a homenageada. Os pontos de encontro teóricos elegidos foram cinco. Todos eles, na verdade, são transversais. Para começar, «A Filosofia e o Ensino», âmbitos que, na sua relação, marcaram muito especialmente a primeira época de reflexão e produção da Autora, tanto na sua etapa de docência no ensino secundário, quanto nos primeiros anos da sua carreira universitária. Seguem-se as abordagens, que juntamos sob a designação de «Género: Mulher», por ter sido este o núcleo temático que, tendo atravessado como preocupação central, quer filosófica, quer socio-cultural, toda a dedicação da pensadora, impregna o seu momento de plena maturidade e manifesta a originalidade do seu enfoque hermenêutico. Este cresceu, no entanto, na leitura de Paul Ricoeur, que uniu texto e acção para pensar a Literatura e a História, e que constituiu o principal apoio teórico e metodológico da investigação de Fernanda Henriques, sendo, por isso mesmo, também uma das áreas mais pregnantes do seu trabalho. Não é de estranhar, pois, que a meditação sobre estas questões ganhe uma nova configuração como «Ética: Justiça e Cuidado», pois as preocupações anteriores vêm encontrar-se com algumas das perspectivas éticas mais recentes e com a Bioética. A questão de «Deus», finalmente, também ela transversal às anteriores, encerra este percurso reflexivo. A riqueza dos contributos dá testemunho do entrosamento entre estes cinco núcleos aglutinadores, dando afinal a ver um horizonte de pensamento em que todos se unem quer teórica quer existencialmente. Essa mesma diversidade manifesta, por outro lado, diferentes formas de falar e de escrever o português, que se quis respeitar, coerentemente, bem como a presença de textos noutras línguas latinas.

Palavras de agradecimento são devidas à Universidade de Évora, na pessoa da sua Magnífica Reitora, Professora Doutora Ana Maria Costa Freitas, que apoiou com a sua presença a realização desta homenagem, à Escola de Ciências Sociais, na pessoa do seu Director Professor Doutor Silvério da Rocha Cunha, que a propôs e que, como Coordenador do Centro de Investigação de Ciência Política, viabilizou a sua execução, bem como

ao LabCom.IFP - Comunicação, Filosofia e Humanidades, na pessoa do Coordenador do grupo de Filosofia Prática, Professor Doutor José Manuel Santos, que se juntou ao projecto e contribuiu para o seu financiamento. A gratidão estende-se, naturalmente, a todos os que nela participaram, de alguma maneira, quer com um contributo expresso, quer unindo-se-lhe na *tabula gratulatoria*, quer ainda na composição gráfica e formatação para a edição deste livro.

Évora, 31 de Maio de 2018
Irene Borges-Duarte
Departamento de Filosofia

Fios de Memória

FERNANDA HENRIQUES

1 Uma lição¹, mesmo a última ou, sobretudo, a ideia de última, tem uma simbologia demasiado carregada de uma perspectiva de sabedoria na qual não me reconheço. Para mim, não fazia nenhum sentido expor um qualquer conteúdo, por maior interesse que ele pudesse, eventualmente, ter, na medida em que sempre o encararia com essa dimensão de subjetivismo que têm todas as coisas particulares. A carga semântica da palavra *lição* impõe um universalismo para o qual não me sinto capacitada, não por uma suposta humildade, mas porque considero que é mesmo assim.

Nesse contexto – e uma vez que aceitei o desafio que me foi proposto de dar uma última lição – pensei que só poderia corresponder à generosidade contida no desafio, dando um pouco de mim mesma, mostrando alguns meandros do percurso intelectual que me trouxe até este momento, pelo que decidi procurar explicar a minha relação com a *Filosofia* e com o *Feminismo*, por corresponderem às duas referências que marcam a minha vida e o meu modo de a protagonizar.

2 O sentido daquilo que me propus fazer está contido no título *FIOS de MEMÓRIA*. Antes de tudo, são fios, no plural, porque representam buscas, percursos que se cruzam e se ampliam ou interrompem e não um único caminho, linearmente percorrido.

Em segundo lugar, são fios e não linhas, uma vez que serão fragmentos, uns mais longos, outros menos e não traços contínuos ou linhas bem definidas.

A razão básica disso é que são ‘de memória’, ou seja, de um tempo vivido, mas não presente, e que só se pode recuperar em esboços mais ou menos claros; contudo, também, porque a haver alguma coerência no meu dito ela terá de se entretecer com desvios, excursos e recomeços, não podendo ser uma narrativa linear e contínua.

1 Este texto corresponde à última lição que ocorreu na Universidade de Évora, em Maio de 2016, a propósito de ter atingido o limite de idade para o exercício de funções públicas. As diferenças que tem em relação a essa ocorrência devem-se, apenas, à diferença de natureza entre fala e escrita. Não tenho palavras para dizer a minha gratidão nem em relação às pessoas que pensaram assinalar o fim da minha vida profissional institucional com esta ocorrência, nem em relação aquelas outras que alteraram as suas vidas e se deslocaram para nela participarem. E dizer isto não corresponde a nenhuma espécie de formalismo protocolar, mas, de facto, a um profundo sentimento de gratidão.

São, portanto, fios de memória, ou seja, fios dessa capacidade estranha que possuímos de fazer com que o que *já não é, seja de novo*, tornando a memória naquilo que dá profundidade e perspectiva à nossa vida, porque nos permite dar significado ao que nos foi e vai acontecendo, mapeando-o temporalmente. É por isso que são tão assustadoras e inumanas as doenças da memória porque retiram a espessura temporal à nossa experiência quotidiana, deixando cada pessoa desorientada em relação a si própria.

Todavia, esta capacidade de voltar a *fazer ser o que já passou* tem, obviamente, o seu preço: *o que rememoramos é sempre uma interpretação*: ou seja, recuperamos o que aconteceu em função de uma motivação mais ou menos clara e, portanto, fazemos uma seleção de acordo com o que nos interessa, abandonando umas coisas, dando relevo a outras e, em última análise, conferindo um sentido determinado àquilo que trazemos ao presente.

Nesse sentido, toda a sequência textual que se segue assume esta declaração de Paul Ricœur:

“Le titre choisi pour cet essai d'autocompréhension souligne les deux sortes de limites imposées à cette entreprise. D'abord, l'adjectif intellectuel avertit que l'accent principal sera mis sur le développement de mon travail philosophique et que seuls seront évoqués les événements de ma vie privée susceptibles de l'éclairer. Parlant ensuite d'autobiographie, je prends en compte les pièges et les défauts attendant au genre. Une autobiographie est d'abord le récit d'une vie; comme toute oeuvre narrative elle est sélective et, à ce titre, inévitablement biaisée. Une autobiographie est, en outre, au sens précis, une oeuvre littéraire; à ce titre, elle repose sur l'écart tantôt bénéfique, tantôt nuisible, entre le point de vue rétrospectif de l'acte d'écrire, d'inscrire le vécu, et le déroulement quotidien de la vie; cet écart distingue l'autobiographie du journal. Une autobiographie, enfin, repose sur l'identité, et donc l'absence de distance entre le personnage principal du récit qui est soi-même et le narrateur qui dit je et écrit à la première personne du singulier”².

Assim, como todo o texto, este representa, também, uma certa ficção.

3 Começarei por um excurso que corresponde a um fio interrompido na minha adesão intelectual, porque antes de ter optado pela formação filosófica, estive muito ligada à matemática que me serviu de antecâmara à filosofia.

Não é por acaso que a história da filosofia documenta amplamente o cruzamento da matemática com a filosofia, desde a antiguidade – basta lembrar Pitágoras e Platão, por exemplo –, até à contemporaneidade, com Bertrand Russell ou Wittgenstein, passando pela modernidade com Descartes e Leibniz, para só falar nos nomes que o cânone classifica como maiores. Esse cruzamento deve-se, certamente, para além das circunstâncias culturais que foram determinando o estatuto do saber em geral, ao substrato comum das matemáticas e da filosofia.

2 Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995: 11.

Para mim também faz todo o sentido esta hesitação inicial entre a matemática e a filosofia porque o impulso que guiava a minha procura era o desejo de *compreender*, ou seja, de *dar sentido a* ou de *extrair sentido de*, função que cumprem quer um quer outro campo teórico.

Além disso, ambas, a matemática e a filosofia, atingem o seu objetivo pela mesma via, a via do *recuo*, com a intencionalidade de poderem ver à distância e em termos de totalidade. E, por isso, o fazem com uma espécie de *desencarnação unificadora*: os *signos* para a matemática os *conceitos* para a filosofia.

A matemática constitui um mundo próprio de clareza, onde reina o poder criador da imaginação, como na arte, embora com uma intencionalidade diferente, como tão bem expressou Álvaro de Campos ao dizer, “O binómio de Newton é tão belo como a Vénus de Milo. O que há é pouca gente para dar por isso”, chamando a atenção para o facto de que a criatividade humana se expressa de muitas maneiras, embora nem todas elas possibilitem o mesmo tipo de adesão.

Por outro lado, há também qualquer coisa de jogo na matemática, pelo que resolver exercícios matemáticos foi sempre mais interessante para mim que fazer palavras cruzadas e o livro de Palma Fernandes, o meu primeiro grande texto-companheiro.

Embora a relação com a matemática corresponda a uma linha interrompida, este excurso justifica-se pela importância que ela teve na minha formação e hoje sinto muitas vezes a nostalgia dos tempos em que raciocinava matematicamente e olhava o mundo através desse filtro.

4

Acabei por optar pela formação filosófica, mas esta hesitação inicial é, certamente, responsável pelo facto de que a minha relação com a filosofia se tivesse sempre pautado por um horizonte de conflito.

Há uma autora espanhola que morreu nos finais do século passado que gostaria de recuperar aqui para explicitar a minha relação turbulenta com a Filosofia. Trata-se de María Zambrano, com a qual encontro alguma semelhança em relação a um certo mal-estar dentro da filosofia.

A obra de María Zambrano revela que a sua relação com a filosofia é trágica porque não se consegue nem afastar dela nem aderir completamente a ela. São, fundamentalmente, duas as razões que marcam essa relação: o registo discursivo da filosofia e o modo como se dá a sua configuração teórica inicial, na Grécia³.

3 Na década de 1990 estudei a obra de Zambrano. O resultado final da minha compreensão do seu pensamento está contido em: “María Zambrano: a Razão Poética e as Metáforas do Coração”, in M L RIBEIRO FERREIRA e F HENRIQUES (coord), *Marginalidade e Alternativa: vinte e seis FILÓSOFAS para o século XXI*, Lisboa, Colibri, 2016: 303-321.

Em mais do que um texto, Zambrano fala na sua indecisão de se deveria ou não permanecer na filosofia. Contextualiza essa indecisão na “forma filosófica” dos seus dois mestres, Ortega e Zubiri, que a dilaceravam entre a clareza e a obscuridade, confessando que só se decidiu pela permanência quando descobriu um registo discursivo próprio que designou como *A penumbra tocada de alegria*.

Por outro lado, num texto magnífico que intitulou, *A condenação aristotélica dos pitagóricos*⁴, deixa claro o seu pesar pela forma como a filosofia se afirmou e triunfou como discurso da responsabilidade humana pelo saber e pelo ser. Daí, diz, que tendo nascido do espanto e do êxtase, a filosofia tenha abandonado essa sua dimensão inicial e se tenha transformado num êxtase fracassado, porque quis reduzir o ser ao ser dito numa forma discursiva que se transformou num julgamento daquilo que era e não era a realidade. Nessa perspetiva, ao contrário da poesia que se entrega ao real, a discursividade filosófica optou por o avaliar, e, nesse contexto, reduziu a realidade ao ser e este ao poder ser dito discursivamente.

Para a autora, o nascimento da filosofia – que corresponde à passagem do mistério ao problema – tinha ao seu dispor, a possibilidade de dois caminhos: o de um *logos* temporal, ligado à música e ao número, e o de um *logos* espacial, ligado à discursividade. Ganhou este último, com a vitória de Aristóteles sobre os Pitagóricos⁵, partidários da outra forma de racionalidade, e com essa vitória ganhou-se em unidade e clareza mas com o preço de se renunciar à dinâmica da transformação e ao padecer do tempo. Neste quadro, podemos ler estes dois modos nascentes de protagonizar o *logos* como expressão de um conflito constitutivo da racionalidade filosófica dilacerada por uma busca de campos opostos: a busca da luminosidade total da ideia e do conceito e o enraizamento ao pulsar vital e obscuro da realidade. Dito de outra maneira, a tomar a sério a leitura de Zambrano, há uma cisão constitutiva que marca o nascimento da filosofia, cisão que a joga entre o impulso de admiração perante a multiplicidade das coisas e o impulso contrário para se afastar delas para melhor as definir e julgar.

María Zambrano nunca foi capaz de superar este dilaceramento constitutivo inerente ao nascimento da filosofia e o seu pensamento procurou encontrar um modo de configurar a racionalidade filosófica que, cumprindo, embora, o desejo legítimo de um saber sobre a realidade não descurasse nada da sua riqueza e da sua diversidade. Daí que a sua resposta se defina através da noção de *razão poética*, caracterizada como uma razão de amor, e que quer articular a clareza do conceito e a opacidade da metáfora, procurando integrar os dois *logos* fundadores da filosofia: o espacial e o temporal.

4 Texto integrado na obra: *El hombre y lo divino*, Madrid, Ediciones Siruela, 1991.

5 Diz Zambrano sobre o *logos* pitagórico: “os pensadores de inspiração pitagórica, do *logos* do número – do tempo – não se sentem obrigados a fornecer um método, um caminho de razões; fabricam aforismos, frases musicais, equivalentes a melodias ou cadências perfeitas, que penetram na memória ou a despertam; “recorda-te” ou “para que te recordes”, parecem dizer... ou fazem “catecismos” ou “manuais”, porque o método que oferecem não é só para a mente e sim para a vida”. (*El hombre y lo divino*, op. cit.: 97)

5 As razões do meu mal-estar na filosofia não se exprimem como as de María Zambrano, mas, todavia, convergem na significação. O que me perturba na filosofia e me faz, ainda hoje, sentir uma estranha no meio dos ambientes muito filosóficos pode expressar-se em duas ideias ou dois tópicos: (1) a arrogância filosófica e (2) o tipo de recuo discursivo da filosofia. O meu modo de encontrar uma relativa serenidade para permanecer na filosofia passou por duas instâncias: uma recuperação daquilo que interpreto como uma certa humildade do pensar kantiano que Paul Ricœur me permitiu aprofundar e operacionalizar e a exploração das temáticas feministas dentro da perspectiva filosófica.

6 A integração das perspectivas feministas no horizonte filosófico deveu-se a dois tipos de razões: circunstanciais e teóricas.

Por um lado, a minha experiência pessoal permitiu-me ter consciência, muito cedo, da diferença existente entre *discriminação social* e *discriminação com base no sexo*, experiência essa que me fez, igualmente, consciencializar um paradoxo: *quem é discriminado também pode vir a exercer discriminação*.

Foi a tentativa de compreender estas questões experienciais que se veio a tornar o fio condutor do meu trabalho teórico, porque, além de outras coisas, me permitiu articular com a outra razão que perturbava a minha relação com a filosofia e que designei antes como *o tipo de recuo discursivo da filosofia* que pode ser tão grande que não é recebido como tendo qualquer relação com a vida e com o viver das pessoas.

Nesse sentido, procurei encontrar temáticas que fossem *em si mesmas* enraizadas existencial e culturalmente, como é o caso, das *discriminações*, nomeadamente, daquela que separa, hierarquizando, Mulheres e Homens, tendo desenvolvido o meu trabalho em torno de três temas centrais:

(1) A questão básica de pensar uma epistemologia da racionalidade que seja integradora, inclusiva, e não excludente ou totalitária o que me tem levado a caldear a herança moderna da razão toda poderosa com algumas perspectivas da pós-modernidade, dando respaldo à ideia de que há *paradigmas epistemológicos que são discriminadores e outros que são libertadores*.⁶

(2) A compreensão da *eficácia do trabalho da história em nós*, explorando a questão gadameriana da *consciência histórica*, da inevitabilidade da *interpretação* e da sua *radicação pré-compreensiva* que origina, no meu entender, a existência em nós de *esquemas de significação transubjetivos*, que povoam os nossos recursos mentais, com os

6 No âmbito da cultura portuguesa, a obra de Boaventura de Sousa Santos tem desenvolvido, de modo sistemático, esta problemática.

quais interpretamos a realidade e nos instalamos nela e que podem ser responsáveis por leituras discriminadoras.

(3) A articulação entre memória e história no quadro, nomeadamente, das questões da identidade e do reconhecimento, dando figura à necessidade de *raconter autrement*, para usar uma expressão de Paul Ricœur, a história da nossa cultura, das nossas ideias, para compreender a raiz das nossas convicções e para desocultar outras possibilidades do passado que ficaram escamoteadas, ainda parafraseando Ricœur.

7 Que significa isto no seu conjunto?⁷

Diria que articular filosofia e feminismo se prende com o que se poderia designar por um *protocolo de leitura baseado numa hermenêutica da suspeita e guiado por um princípio de desnaturalização*. No meu entender, a importância deste protocolo de leitura é permitir-nos compreender, de facto, a dimensão de contingência dos nossos saberes e dos nossos esquemas de pensar, ou identificar o seu começo histórico. E, ao termos consciência de que algo começou, fica-nos a esperança de que pode acabar e, sobretudo, que se pode transformar. Retirar o carácter de *natural*, ou de *inscrito na natureza das coisas* às ordens simbólicas que nos constroem e nos alimentam é, pois, uma tarefa essencial para qualquer tentativa de abordagem não discriminadora da realidade, abordagem essa que permita que tais ordens simbólicas sejam alimento e recurso, mas não constrangimentos e limitações.

Penso que o alcance e o sentido destas afirmações se podem compreender melhor através de um exemplo paradigmático que se prende com a questão da designada *natureza humana*, não só do ponto de vista da forma como foi teorizada, mas, também, da maneira como foi transmitida e recebida.

Em termos de *pensamento dominante* toda a teorização filosófica sobre a natureza humana mais não faz do que propor concepções antropológicas pensadas por homens e tendo o homem como modelo e, na sequência, aplicar essa perspetiva às mulheres, numa parte, e, na outra, considerá-las inferiores, porque não se adaptam ao modelo. Por outro lado, os textos evidenciam que não há historicidade na concetualização das mulheres e do feminino, porque para a concepção antropológica do feminino, sempre se repetiu o que alguma vez terá sido pensado e, portanto, para se falar de natureza humana no feminino, *começo* significou sempre *reiteração*⁸.

7 A partir daqui recupero o essencial do meu livro: *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental*. Lisboa, Colibri, 2016.

8 Qualquer recolha antológica de textos pode demonstrá-lo. Aponto duas, como exemplo: Françoise COLLIN, Evelyne PISIER e Eleni VARIKAS, *Les Femmes de Platon à Derrida*, Paris, Plon, 2000; Benoîte GROULT, *Cette Mâle Assurance*, Paris, Albin Michel, 1993.

Tal posição é responsável por uma ideia que me atrevo a designar como subterrânea no nosso mundo de que *as mulheres pertencem à humanidade, mas com reservas*.

Centremo-nos em dois exemplos.

O primeiro exemplo é o mais conhecido: é a posição de Aristóteles sobre a não reciprocidade entre as categorias de masculino e de feminino e a consequente conceção do feminino, e das mulheres, como animais imperfeitos, incompletos e carentes.

Esta ideia foi continuamente repetida pelo pensamento dominante da nossa cultura até à sua suprema ratificação por Freud que lhe deu conotações científicas e, atrevo-me a dizer, funciona como uma *espécie de arquétipo discriminador*.

O segundo exemplo, menos conhecido, é o de Santo Agostinho⁹, quando quer justificar o dito de S. Paulo sobre a necessidade de as mulheres cobrirem a cabeça e os homens não.

O ponto de partida é a afirmação de S. Paulo de que as mulheres – mas não os homens – deverão cobrir-se porque o homem é imagem e glória de Deus e a mulher apenas glória do homem.

Para a posição de Santo Agostinho sobre a natureza humana esta posição de S. Paulo não poderia ser pacífica, mas S. Paulo é recebido e não questionado, portanto, Santo Agostinho vai procurar encontrar uma forma que dê pertinência à posição Paulina raciocinando com base em duas dicotomias: *cidade dos homens/cidade de Deus* e *corpo/espírito*, e desenvolvendo uma fina argumentação para legitimar a subordinação social das mulheres e, ao mesmo tempo, garantir a sua dignidade espiritual¹⁰.

*“A mulher com o marido é imagem de Deus, de maneira que a unidade desta substância humana forma uma única imagem; mas quando ela é considerada como auxiliar do homem – coisa que lhe pertence apenas a ela – ela não é imagem de Deus; pelo contrário, o homem, naquilo que diz respeito apenas a ele, é imagem de Deus, imagem tão perfeita e tão completa que quando a mulher lhe fica associada faz uma unidade com ele”.*¹¹

9 Sobre a importância de Santo Agostinho para esta problemática, Elisabeth Børresen, reconhecida especialista, afirma: “En efecto, *Agustín es el primer padre que afirma explícitamente que las mujeres resucitarán con su cuerpo sexuado*. Él propone, por tanto, una exégesis inclusiva del *vir perfectus*, incluyendo hombre y mujer (Ef 4, 13: ‘A la edad madura del hombre, al desarrollo correspondiente a la plenitud de Cristo’). Igualmente, la asimilación a Cristo en Rom. 8,29: ‘semejante a la imagen de su hijo’, ya no se interpreta según el sentido antiguo, que afirmaba que las mujeres serían ‘transformadas en hombres’ en la orden de la salvación (*De civitate Dei* XXII, 17)”. Cf. “El impacto de las neurociencias sobre la teología y los gender studies”, in Pius-Ramón Tragan (ed), *Neurociencias y Espiritu*, Editorial Verbo Divino, 2012: 167-185; 171.

10 Kari Elisabeth BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d’après Augustin et Thomas d’Aquin*, Oslo-Paris, Maison Mame, 1968.

11 Santo Agostinho (*Cidade de Deus*), *apud* Françoise COLLIN, Evelyne PISIER e Eleni VARIKAS, *Les Femmes de Platon à Derrida*, op. cit.: 90.

Ou seja, *na cidade terrena, as mulheres têm necessidade dos homens para chegar a Deus*, isto é, não há, na verdade, uma igualdade efetiva entre mulheres e homens.

Contudo, Santo Agostinho queria, apesar de tudo, garantir a dignidade das mulheres, portanto, recorre à dicotomia corpo/espírito para, mantendo a desigualdade entre mulheres e homens na terra, poder garantir a sua igualdade no céu. [...] *porque elas serão renovadas à imagem de Deus onde não há sexo, isto é, na sua alma espiritual.*”¹²

Vejamos melhor o que aconteceu nesta passagem de S. Paulo para Santo Agostinho.

As propostas de S. Paulo sobre as atitudes das mulheres advinham da sua interpretação de que foi Eva e não Adão que se deixou seduzir pelo mal e que foi Adão e não Eva o primeiro gesto criador de Deus.¹³

Para Santo Agostinho, para quem a natureza humana enquanto tal era imagem de Deus, a posição de S. Paulo à partida não poderia ter fundamento, *mas* em lugar de questionar S. Paulo e refazer o percurso interpretativo para aferir da legitimidade dessa interpretação, *pelo contrário*, parte dele como um dado adquirido, em si mesmo inquestionável, e tenta legitimá-la e encontrar para ela uma estrutura de inteligibilidade que, apesar de tudo, mantivesse a possibilidade de garantir uma certa igualdade para as mulheres no plano espiritual. *Portanto*, passou-se de um ponto de vista interpretativo (o de S. Paulo) à sua legitimação teológica que *naturalizará* uma certa figura ontológica das mulheres fazendo-a aparecer como pertencendo à “natureza das coisas” e, além disso, estabelecida e querida por Deus¹⁴, reforçando a ideia paradoxal de que as mulheres são humanas, *mas* não completamente.

8

Há, todavia, outro exemplo muito penalizador para as mulheres e para o seu direito de cidadania plena que outra receção discriminadora da nossa herança cultural ajuda a compreender: é o caso da receção da proposta de Platão em *A República*, onde se põe a hipótese de que as mulheres poderão ser governantes da Cidade Justa¹⁵.

¹² *Ibidem*: 92.

¹³ Cf. As 1^{as} Epístolas de S. Paulo a Timóteo e aos Coríntios.

¹⁴ E sirva como suporte desta interpretação a posição de Guilherme d’Occam quando defende a separação do poder espiritual do poder terreno, posição que é tida como uma das primeiras tentativas de secularização. *Nesse exercício, Guilherme de Occam vai considerar que o poder conjugal é dos poucos que tem origem divina, sendo, portanto, natural*, baseando a sua argumentação em Sto. Agostinho – que, como se viu, se articula com S. Paulo – e em Aristóteles e, de ambos, aceitará e repetirá a ideia da secundariedade das mulheres e da sua natural submissão aos maridos. (Cf. G. d’Occam (*Court Traité du pouvoir tyrannique*), in Françoise COLLIN, Evelyne PISIER e Eleni VARIKAS, *op. cit.*, 2000, 121-129.)

¹⁵ Cf. Natalie H. BLUESTONE, *Women in Ideal Society*. Oxford/Hamburg/New York, Berg Publ.Ltd, 1987.

Em *A República*, como se sabe, Platão propõe-se configurar uma Sociedade Justa, considerando que, numa sociedade regida pela justiça, só os filósofos poderiam ser bons governantes, uma vez que só eles haviam acedido à contemplação do Bem.

Acontece que, nessa obra, Platão diz que, embora como grupo, os homens sejam superiores às mulheres, há muitas mulheres melhores que muitos homens e, portanto, deveria dar-se-lhes a possibilidade de usufruírem de uma educação capaz de as tornar possíveis governantes da cidade. Conhecendo a ideia platónica de que só quem praticasse a filosofia poderia ser bom governante, esta hipótese significa que elas, pelo menos algumas, poderiam chegar ao cume do saber, representado pela filosofia, podendo ser rainhas da cidade justa.

Mesmo tratando-se de uma utopia, não parece irrelevante que esta ideia tenha surgido uma vez na Grécia e que seja alvo de argumentação numa das mais conhecidas obras da literatura filosófica ocidental. Contudo, essa cultura, que aceitou como importante a obra, excluiu como ridícula, descabida ou contra “a natureza das coisas” a parte da obra onde se defendia a possibilidade dupla do acesso das mulheres ao máximo do saber e do poder. A análise que Natalie Bluestone faz da receção académica desta questão, entre 1870 e 1970, mostra-o claramente, ao explicitar que a abordagem da proposta de Platão foi feita em termos de a pôr em cheque de várias maneiras, desde considerar que ela era antinatural até que Platão estava a brincar e que a proposta era cómica.

Considero que são significativas quer a recusa da academia à proposta platónica quer os elementos argumentativos aduzidos, porque, sobretudo estes últimos dão conta da ideia subterrânea de que falei acima de que as mulheres pertencem à humanidade mas com restrições. Só essa convicção poderá justificar que se considere que é cómico ou antinatural que uma mulher possa ocupar um cargo público-político.

Por outro lado, não creio que ela não tenha tido uma decisiva *eficácia histórica* na formação da *nossa consciência coletiva* e que não seja ela que ainda hoje trabalha nas costas de cada uma e de cada um quando tem dúvidas sobre a paridade ou sobre o valor das quotas, como processo de discriminação positiva, na vida política, funcionando ativamente como esquema de *significação pré-compreensivo* na nossa interpretação da vida pública.

9 É este percurso que me leva a explorar a ideia de Ricœur de que *il faut raconter autrement* a nossa história cultural e filosófica, a cujo desígnio tenho dedicado os meus últimos projetos de trabalho, com a finalidade de encontrar um registo discursivo que cumpra as exigências de uma *justiça cognitiva*.

Em 2000, Paul Ricœur publica uma obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli*,¹⁶ cujo conteúdo faz jus ao título, porque é, de facto, sobre a memória, a história e o esquecimento.

16 Paul RICŒUR, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Tendo, embora, um contexto histórico preciso, a reflexão que o autor aí desenvolve ultrapassa as motivações imediatas dos desígnios epocais para plasmar uma posição teórica ricamente entretecida com as ideias filosóficas e culturais articuladas com as temáticas em causa fazendo aparecer posições e perspectivas gerais sobre elas, como, aliás, é próprio das obras do filósofo.

Para o que aqui é o caso, o cerne interpretativo é a noção de esquecimento, pelo que a obra referida pode ser lida como evidenciando a necessidade de se construir uma *justa memória* ou uma *memória crítica* do nosso passado comum para podermos alcançar um nível simbólico que permita um convívio coletivo mais pacífico. Assim, diz Ricœur, é necessário pôr fim ao *trop* e ao *trop peu* de memória, isto é, à excessiva lembrança e comemoração de alguns acontecimentos e perspectivas e ao esquecimento e silenciamento total de outros e outras.

Não fazendo confusão entre a memória e a história, Paul Ricœur considera, contudo, que a memória é, de alguma maneira, a matriz da história defendendo que existe entre ambas uma dinâmica interativa insuperável que o leva a dizer, nomeadamente, que [...]

*a memória imposta está suportada por uma história que é ela mesma autorizada; uma história oficial, uma história apreendida e celebrada publicamente. Com efeito, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada*¹⁷.

Daí a grande responsabilidade da história naquilo que constitui o reservatório simbólico de que dispomos, pessoal e coletivamente, e que recheia as nossas memórias.

Por isso, continua a dizer o autor, é necessário explorar no passado que nos trabalha, novos textos, novas perspectivas: *possibilidades ocultas e não desenvolvidas*.

O passado não é um dado acabado, fechado, permitindo, por isso, desocultar as vozes que nele *foram silenciadas, marginalizadas*, para se chegar a obter uma memória coletiva cada vez mais justa.

O passado, diz Ricœur, é o nosso *espaço de experiência*, o espaço a partir do qual configuramos o futuro, como um *horizonte de expectativa*¹⁸.

Resgatar essas possibilidades ocultas e não desenvolvidas do passando, narrando-o de maneiras diferentes das suas narrativas canónicas, corresponde a alargarmos o nosso espaço de experiência e a partir dele construirmos horizontes de expectativa, mais justos e mais igualitários.

¹⁷ *Ibidem*: 104.

¹⁸ Paul Ricœur operacionaliza estes conceitos a partir de da discussão das teses de R. Koselleck que desenvolve no final de *Temps et récit* III, Paris, Seuil, 1985.

10 Em termos da relação entre Filosofia e Feminismo, isto significa reconhecer o legado filosófico que recebemos, mas, ao mesmo tempo, *re-avaliá-lo* e *re-interpretá-lo*, de tal forma que possamos re-configurar, cada vez com maior equidade, a herança que queremos deixar depois de nós.

Particularmente, é importante desnaturalizar a ideia feita de *que a dominação masculina foi sempre completa e universalmente aceite* mostrando que ela deve ser reformulada desta forma: *a dominação masculina assumiu* o aspeto de parecer ter sido *sempre completa e universalmente aceite*, ao descultar os ruídos à aceitação universal da dominação masculina que houve em todas as épocas, trazendo à luz os sinais claros da grande ambiguidade e da grande complexidade nas relações de poder entre os sexos, de que todas as épocas testemunham.

Se admitirmos passivamente que a dominação masculina foi sempre completamente aceite estamos a fazer uma nova discriminação em relação à nossa herança cultural, porque não só não estamos a fazer justiça a todos aqueles e a todas aquelas que se insurgiram contra a dominação do masculino, como também estamos, por nossa vez, a invisibilizar o seu esforço, reiterando um certo legado cultural que o conseguiu escamotear.

Nesse sentido, *raconter autrement* significa desnaturalizar as concepções sobre o feminino e sobre as mulheres, procurando dar voz à polifonia de perspetivas sobre o feminino que se desenvolveram ao longo da nossa tradição, mas que a interpretação e a receção dominantes tendem a ocultar.

Bibliografia de Fernanda Henriques

Na bibliografia abaixo exposta procurou-se registar a diferença temática expressiva da estruturação dos conteúdos do presente volume, muito embora evitando as repetições, que a transversalidade das mesmas introduz necessariamente. Dessa dupla intenção organizativa, para que alertamos, deriva a repartição das publicações em quatro grandes núcleos temáticos: (1) Educação e Ensino da Filosofia; (2) Estudos sobre as Mulheres; (3) Paul Ricœur e a Hermenêutica; (4) Questões Teológicas.

1. Educação e Ensino da Filosofia

1.1. Livros

- 1985/86 Organização, por convite da DGEBS (Ministério da Educação), de um dossier de programação e de seleção de textos para uma rubrica do programa do 10.º ano de Filosofia, dossier esse que fez parte do conjunto de dossiers a servir de apoio à Formação de Docentes.
- 1987 *Reflectindo sobre a Reflexão. Manual de Filosofia para o 10.º ano.* Porto, Porto Editora. (Coautora, com Maria Adelaide GALVÃO TELES).
- 1990 Programas de Filosofia para os 10.º e 11.º anos do Ensino Secundário, no contexto da Reforma Curricular, por nomeação do Despacho n.º 63/SERE/SEES/90, Ministério da Educação. (Coautora)
- 1994 *Igualdades e Diferenças, propostas pedagógicas*, Porto, Porto Editora.
- 1994 *Projetos de Vida – Projetos de Aprendizagem, Estudo Exploratório*, Lisboa, CIDM.
- 1998 *Os Actuais Programas de Filosofia do Secundário. Balanço e Perspectivas*, Lisboa, CFUL/DES. (Coord. da edição, em colaboração com Manuela BASTOS).
- 2000 *Coeducação e igualdade de oportunidades*, Lisboa, CIDM. (em coautoria com Teresa PINTO. Publicação traduzida em Italiano, Espanhol e Inglês).
- 2001 *O Ensino da Filosofia: Figura e Controvérsias*, Lisboa, CFUL. (org. da edição).

1.2. Artigos em revistas e capítulos em obras colectivas

- 1994 “Da Metáfora ao Conceito: outra abordagem didática da Filosofia”, in Albano ESTRELA e Júlia FERREIRA (orgs), *Desenvolvimento Curricular e Didáctica das Disciplinas*, Lisboa, Universidade de Lisboa: 495-504.
- 1995 “Colóquio sobre o Ensino da Filosofia: um olhar”, *Philosophica* n.º 5: 162-169.
- 1996 “Em busca de uma pedagogia da igualdade”, *Inovação*, V-9, n.ºs 1-2: 127-137.

- 1996 “Em busca de uma pedagogia da igualdade: o peso da variável sexo na representação do bom aluno”, in Albano ESTRELA, Rui CANÁRIO, e J. FERREIRA (orgs), *Formação, Saberes profissionais e situações de Trabalho*, Lisboa, AFIRSE-UL: 295-308 (em co-autoria, com Teresa Pinto).
- 1997 “É Legítimo o Uso da Literatura no processo de Transmissão da Filosofia?”, *Philosophica*, n.º9:145-167.
- 1997 *Igualdade de Oportunidades e Formação Inicial de Docentes*, Lisboa, CIDM e UA (Co-autora, com a equipa de projecto IOFID).
- 1997 “Em busca de uma pedagogia da igualdade”, in AAVV, *Hacia una pedagogia de la igualdad*, Salamanca, Amarú Editores: 193-205 (em co-autoria, com Teresa PINTO).
- 1998 “A transmissão da filosofia como exercício do uso livre e pessoal da razão”, in F. Henriques e Manuela BASTOS (coord.), *Os actuais programas de filosofia do Secundário. Balanço e perspectivas*, Lisboa, CFUL/DES:57-71.
- 1999 “Maria José Magalhães, Movimento feminista e educação: Portugal, décadas de 70 e 80”, *ex aequo*, n.º 1: 143-144.
- 2000 “Filosofia, Cultura e linguagem: a pertinência do ensino da filosofia em língua portuguesa”, in Luiz Alberto CERQUEIRA (org.), *Aristotelismo. Antiaristotelismo. Ensino de Filosofia*, Rio de Janeiro, Editora Ágora da Ilha:245-262.
- 2000 “Política para a igualdade entre os sexos em educação em Portugal: uma aparência de realidade”, *ex aequo*, n.º 2/3: 141-151. (em co-autoria com Helena ARAÚJO).
- 2001 “Complexidades, Paradoxos e Contradições: Recensão do livro de Helena ARAÚJO, *Pioneiras da educação. As professoras primárias na viragem do século. 1870-1933*”, *Educação, Sociedade e Cultura*, n.º 15: 213-215.
- 2002 “Educação e Género. Dos anos 70 ao final do século XX: subsídios para a compreensão da situação”, *ex aequo*, n.º 6: 11-54 (em co-autoria com Teresa PINTO).

2. Estudos sobre as Mulheres

2.1. Livros e números monográficos de revistas

- 1999 “Representações sobre o feminino” *ex aequo*, n.º 1 (Coeditora, com Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA).
- 2004 “Filosofia e Literatura em textos de Mulheres” *ex aequo*, n.º 9.
- 2005 “Um legado de Cidadania. Homenagem a M^a de Lourdes Pintasilgo.” *ex aequo*, n.º 12
- 2009 *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Colibri (edição).

- 2010 *Cuidado, Justiça e Espaço Público*, (org.: CD-Rom).
- 2010 “Maria de Lourdes Pintasilgo: Ecos de palavras dadas.”, *ex aequo*, n.º 21
- 2013 *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, v. 4, n.º 1. Revista Internacional eletrónica. Número dedicado a leituras feministas de Paul Ricœur.
- 2016 *Marginalidade e Alternativa: vinte e seis FILÓSOFA para o século XXI*, Lisboa, Colibri (Co-edição com Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA).
- 2016 *Feminist Explorations of Paul Ricœur’s Philosophy*, New York, Lexington Books (co-edição com Annemie HALSEMA).
- 2016 *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental*, Lisboa, Colibri.

2.2. Artigos em revistas e capítulos em obras colectivas

- 1998 “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA (org.), *O que os filósofos pensam das mulheres*, Lisboa, CFUL: 171-190.
- 1998 “A penumbra tocada de alegría: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em María Zambrano”, *Philosophica* 11: 49-61.
- 2001 “Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricœur para o pensamento feminista”, in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA (org.), *Pensar no feminino*, Lisboa, Edições Colibri: 289-295.
- 2001 “María Zambrano e as metáforas do coração”, in AAVV, *Poiética do Mundo. Homagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri: 621-631.
- 2002 “A determinação da vida sobre a profissão no olhar feminino. Subsídios para uma reflexão imperativa”, in AAVV, *Reconstruir os nossos olhares*, Coimbra, ME-DREC: 37-51.
- 2002 “Subsídios epistemológicos para pensar a temática do *empowerment* e da cidadania das mulheres: María Zambrano e Paul Ricœur”, *ex aequo*, n.º 7: 179-188.
- 2002 “M. Schott (Hrsg.): Feminist Interpretations of Immanuel Kant”, Recensão em *Kant-Studien* n.º 93: 230-233.
- 2003 “As teias da razão: a racionalidade hermenêutica e o feminismo”, in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA (org.) *As teias que as Mulheres tecem*, Lisboa, Colibri, 2003: 149-160.
- 2004 “Género e Desejo: da Biologia à Cultura”, *Cadernos de bioética* n.º 35 (XII): 33-49.

- 2007 “Elisabeth Badinter: Racionalismo, Igualdade e Feminismo”, in Lígia AMÂNCIO, Manuela TAVARES, Teresa JOAQUIM, Teresa S. de ALMEIDA (Orgs.), *O longo caminho das mulheres: feminismos 80 anos depois*, Lisboa, Dom Quixote: 245-254.
- 2008 “As Mulheres e a Investigação biomédica”, in Paula MARTINHO DA SILVA (coord), *Investigação Biomédica. Reflexões Éticas*, Lisboa, Gradiva, 127-150. Texto parcialmente retomado em: “Las Mujeres y la investigación biomédica”, in María Teresa LOPEZ DE LA VIEJA (org), *Ensaio sobre bioética*, Salamanca, Aquilafuente, 2009: 143-151
- 2010 “Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89: 11-28. Texto publicado também em inglês.
- 2011 “A relação entre Filosofia e Literatura. Paul Ricœur e Martha Nussbaum dois exemplos na filosofia do século XX”, in Maria Celeste NATÁRIO e Renato EPIFÂNIO (coord.), *Entre Filosofia e Literatura*, Lisboa, Zéfiro: 11-24.
- 2013 “The Need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or To Pay a Debt to Women. A Feminist Approach to Ricœur’s Thought”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 4, No 1:7-20 (ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.172. <http://Ricœur.pitt.edu>).
- 2016 “The contribution of Ricœur’s Hermeneutics to a Feminist Perspective on Postcolonial Theology”, in A. HALSEMA e F. HENRIQUES (eds), *Feminist Explorations of Paul Ricœur’s Philosophy*, New York, Lexington Books, 2016: 239-257. (em co-autoria com Teresa TOLDY).
- 2016 María Zambrano, a razão poética e as metáforas do Coração”, in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA e Fernanda HENRIQUES (org.), *Marginalidade e Alternativa: vinte e seis FILÓSOFAS para o século XXI*. Lisboa: Edições Colibri: 303-321.
- 2016 “Seyla Benhabib e a articulação entre Cuidado e Justiça no pensamento ético”, in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA e Fernanda HENRIQUES (org.), *Marginalidade e Alternativa: vinte e seis FILÓSOFAS para o século XXI*. Lisboa: Edições Colibri: 31-39.
- 2018 “Adela Cortina: Filosofar en la polis y para la polis. Una incursión interpretativa”, in, Domingo GARCIA MARZÁ, J. F. LOZANO AGUILAR, Emilio MARTINEZ NAVARRO y J. Carlos SIURANA APARISI (coord), *Ética y Filosofía Política. Homage to Adela Cortina*, Madrid, Tecnos: 495-505.

3. Sobre Paul Ricœur e a Hermenêutica

3.1. Livros

- 2000 *Texto, Leitura e Escrita. Antologia*, Porto, Porto Editora. (org., introdução e bibliografia, em conjunto com Irene BORGES-DUARTE e Isabel MATOS DIAS).
- 2004 *Heidegger, Linguagem e Tradução – Actas do Colóquio Internacional*, (organização em comum com Irene BORGES-DUARTE e Isabel MATOS DIAS).
- 2005 *Hermenêutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*. Edição conjunta de Portugal e de Espanha, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela Publicacións (coordenação conjunta da edição com colegas espanhóis)
- 2005 *Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricœur*, Porto, Afrontamento.
- 2005 *Paul Ricœur e a simbólica do mal*, Porto, Afrontamento (coord).
- 2006 *A Filosofia de Paul Ricœur. Temas e Percursos*, Coimbra, Ariadne (coord.).

3.2. Artigos em revistas e capítulos em obras colectivas

- 1990 A significação crítica de *Le volontaire et l'involontaire*, de Paul Ricœur”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVI-1: 49-86.
- 2002 “A presença do Livro XI de *Confissões* em *Temps et Récit*, de Paul Ricœur”, in AAVV, *As Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, Lisboa, Universidade Católica Editora: 427-435.
- 2002 “Intertextualidades. Freud, Hegel e Husserl na constituição da teoria da consciência-texto de Paul Ricœur”, *Homenagem a João Paisana (1945-2001)*, *Phainomenon*, n.º 5/6: 233-249.
- 2003 “A concepção da linguagem na fenomenologia hermenêutica de Paul Ricœur”, in J. M. SANTOS, P. ALVES, A. BARATA (coord.), *A fenomenologia hoje*, Lisboa, CFUL, 249-271.
- 2004 “Paul Ricœur: linguagem, finitude e tradução”, in BORGES-DUARTE, HENRIQUES e MATOS DIAS (Org.), *Heidegger, Linguagem, Tradução. Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa, CFUL, 319-327.
- 2005 “Paul Ricœur leitor e herdeiro de Kant”, *Revista Portuguesa de Filosofia (Braga)*: 593-607.
- 2005 “O mal como escândalo: Paul Ricœur e a dimensão trágica da existência”, in Fernanda Henriques (org.) *Paul Ricœur e a simbólica do mal*, Porto, Afrontamento, 2005: 65-71.

- 2005 “A alteridade e o trágico na filosofia de Paul Ricœur”, in AAVV, *Hermenêutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*. Edição conjunta de Portugal e de Espanha, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela Publicacións: 243-274.
- 2006 “Subjectividade e Alteridade em Paul Ricœur: A figura do trágico ao nível do viver”, in Maria José Cantista (org.), *Subjectividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras: 213-233.
- 2006 “A presença de Kant na intertextualidade de Paul Ricœur”, in Leonel RIBEIRO DOS SANTOS (coord.), *Colóquio Internacional sobre Kant*, Lisboa, CFUL: 667-684.
- 2006 “A temática da identidade narrativa em Fernanda Botelho: apropriação de um tema Ricœuriano”, in F. HENRIQUES (coord.), *A Filosofia de Paul Ricœur. Temas e Percursos*, Coimbra, Ariane: 395-407 (em coautoria com Fernanda BRANCO).
- 2009 « Entre le donnée irrécusable et l’universel possible », in Jérôme PORÉE e G.VINCENT (dir), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, U. de Rennes:183-190.
- 2010 “Justiça e Perdão em Paul Ricœur. Um indicador e um limite da Justiça”. *Communio*, XXVII/n.º 3: 349-356.
- 2010 “Habermas e Ricœur sobre a Hermenêutica ou uma convergência divergente”. in Silvério ROCHA-CUNHA (ed), *Habermas. Política e mundo da vida na transição do século XXI*, Évora, Instituto Superior Económico e Social: 23-32.
- 2015 « Philosophie et littérature chez Paul Ricœur: une réponse aux limites de la rationalité ». *Logoi* I,2,: 159-168.
- 2015 « Kant – un des ‘proches’ de Paul Ricœur – et le poids de son héritage dans la rationalité herméneutique Ricœurienne », in Vinicio BUSACCHI e Giovanna COSTANZO (ed.), *Paul Ricœur e « Les Proches »*. *Vivere e raccontare il Novecento*, Torino, Effata Editora: 51-62.

4. Questões teológicas

4.1. Livros

- 2006 *Teologia e género – perspectivas, ruídos, novas construções*, Coimbra, Ariadne (coordenação conjunta com Manuela SILVA).
- 2012 *Mulheres que ousaram ficar. Contributos para a teologia feminista*, Leça da Palmeira, Letras e Coisas (cocoordenação com Teresa TOLDY, Maria Carlos RAMOS e Julieta DIAS).

- 2014 *Quem me tocou? O corpo na simbólica Religiosa. Contributos das Teologias Feministas*, Lisboa, CFUL.

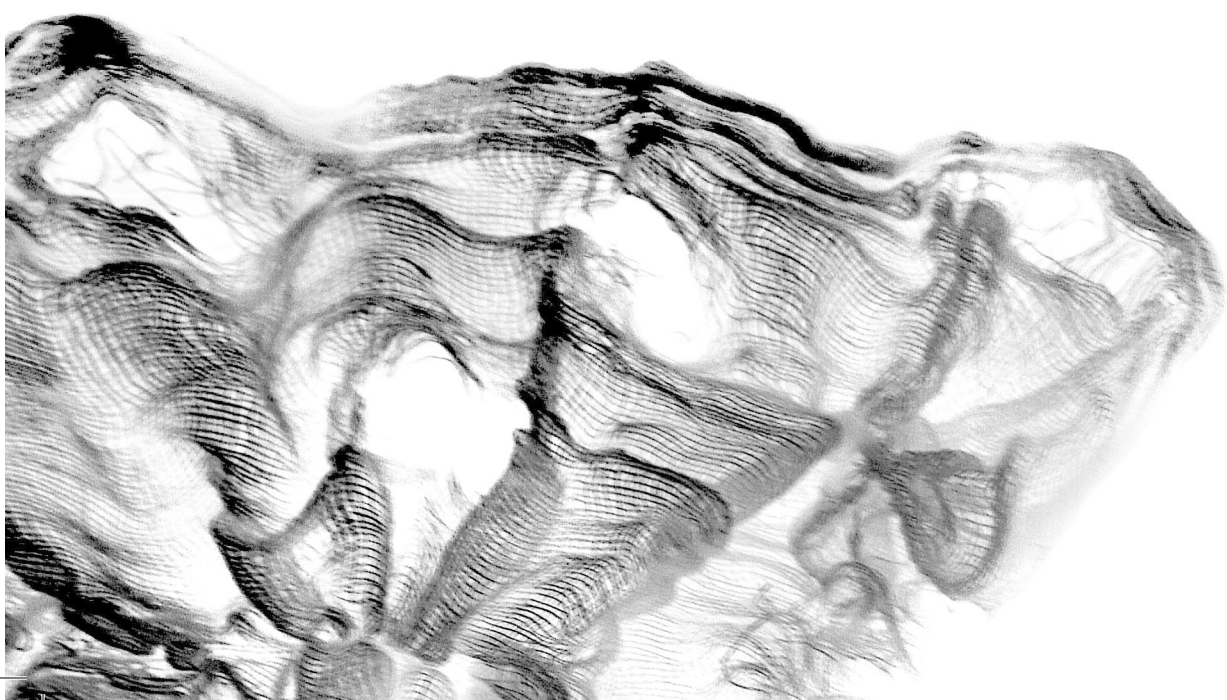
4.2. Artigos em revistas e capítulos de obras colectivas

- 2003 “Dizer Deus – Outras metáforas”, in Manuela Silva (coord.) *Dizer Deus – Imagens e Linguagens. Os textos da fé na leitura das mulheres*, Lisboa, Gótica, 2003: 67-90.
- 2006 “O vazio como problema e como esperança. Notas reflexivas em torno de alguns dados empíricos” in M. SILVA e F. HENRIQUES (org.), *Teologia e género – perspectivas, ruídos, novas construções*, Coimbra, Ariadne: 257-265.
- 2011 “Os limites da Racionalidade em Paul Ricoeur: uma exploração a partir do tema da esperança escatológica”. in Peter PETROV, Marcelo OLIVEIRA (org), *A Primazia do Texto. Ensaíos em Homenagem a Maria Lúcia Lepecki*, Lisboa, Esfera do Caos: 445-451.
- 2011 “Teologia e Feminismo”, in Anselmo BORGES e Isabel CALDEIRA (coord), *E Deus criou a Mulher. Mulheres e teologia*, Coimbra, Nova Delphi: 13-33.
- 2012 “Desconstruindo antropologias assimétricas”, *Impossibilia* n.º4, (Outubre 2012): 18-33. Acessível *on line*. Em coautoria com Teresa TOLDY.
- 2012 “A conceção inferior do feminino como ‘entidade transparente’ na Filosofia e na Teologia”, in F. HENRIQUES, T. TOLDY, Maria Carlos RAMOS, Julieta DIAS (org), *Mulheres que ousaram ficar. Contributos para a Teologia feminista*, Leça da Palmeira, Letras e Coisas: 121-164. Em coautoria com Teresa Toldy.
- 2018 “A ‘ideologia de género’ e a Religião”, *ex aequo*, n.º 37. (Em co-coordenação com Carmen UBIETA e Teresa TOLDY).



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Encontros



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Homenagem à Professora Doutora Maria Fernanda Henriques

ANTÓNIO COIMBRA DE MATOS

Psicanalista, psiquiatra e professor aposentado do ISPA e da Faculdade de Psicologia de Lisboa. Fundador da Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica.

Conheci Maria Fernanda Henriques nas viagens e poisos pela cultura e uso da psicanálise e da filosofia.

Num primeiro contacto, impressiona – pela lucidez e vivacidade. No desenrolar do encontro, é a sua clareza moral que nos toca – nenhuma névoa, sequer ambiguidade. Com a frequência de diálogo e o tempo de mentalização, a nobreza do carácter transparece em marca d'água – humildade intelectual, sentido de justiça, determinação.

E assim – pela experiência e vivência – se construiu uma amizade, admiração e respeito que tanto me consola, entusiasmo e desafia.

Querida Mariazinha, é este o meu sincero testemunho – a verdade e só a verdade.

Lisboa, 31 de Março de 2018

Evocar a gratidão

ANTÓNIO JÚLIO REBELO

Professor do Ensino Secundário em Estremoz, licenciado (FLUL, 1981) e doutorado em Filosofia (UE, 2014).

Há algum tempo que persiste em mim a entoação de Graham Nash. Evoca o músico inglês em “Myself at Last”: «(...) *A pergunta está-me a inquietar – É o meu futuro apenas o meu passado?* (...)».

Ascendendo e, bem lá do alto, rumo para longe. Atravesso os céus, tal como se fosse um avião, mas não sou. Recuo e dirijo-me para o sentido contrário ao do sol, fico a pairar ou voo para um passado onde se entra sob a forma de memória – que é afinal luz futura –, reproduzindo esse veio de voz escutado do firmamento: «*Quem sabe para onde vai o tempo?*».

Lá do cimo, bem do alto, ultrapassando as nuvens e alturas para além daquilo que o humano permite, sinto-me como um pássaro que rasgo, não sei já bem em que sentido, um horizonte de sentidos.

De repente, nesse voo, acredito que por instantes se abre um tempo mais vasto e regresso então àquilo que sempre fui. Depois, nessa trajetória, penso duas coisas: a interpretação das coisas é uma caixinha de surpresas; há momentos únicos em que alguém na vida nos faz ressuscitar. Será ressuscitar ou renascer? Sempre me fez uma confusão tremenda estas duas palavras, serão mesmo sinónimos ou tão-somente parecidas? E volto, com isso, ao problema da interpretação, coabito com ele e julgo um dia poder vir a saber mais. É uma esperança. Afinal tudo nos escapa, as palavras e mais o voo. Adiante, e continuo o meu voo...

Só que nessa altura perco altitude e quase que aterro. Estou então ao fundo da sala, uma sala nem muito bonita nem muito feia, mas é o que é. À minha frente, a última lição intitula-se “Fios de Memória” e a Professora, sob o pretexto dessa aula memorável, revisita, com palavras inquietas, o seu valioso projeto de vida. Naquela tarde percebi que fios são afinal aquilo que nos ativa, incute coragem, dá-nos justo valor; o que nos enche de ânimo, irriga e faz percorrer em voo, num vai e vem ininterrupto, o que somos.

Foi um cruzar de fios muito finos num céu radiante. Parece que aí, nesse instante, com o sol a baixar, a entrar pela janela e a estirar-se pelo chão estava justificado o meu voo e um comovido orgulho de o ter feito. Os fios que a Professora apresentava eram tão visíveis, tão belos e expressivos, que o sorriso de os ver transformava-se a pouco e pouco numa imensa gratidão.

Estremoz, 26.02.2017

Retrato de Fernanda Henriques

ANTONIO SÁEZ DELGADO

Professor do Departamento de Linguística e Literaturas da Universidade de Évora e investigador do Centro de Estudos Comparatistas (FLUL)

Conheci pessoalmente a Fernanda Henriques na Escola de Ciências Sociais. Como costuma acontecer, já tinha lido alguns textos seus (Ricœur em primeiro plano) e tinha assistido a uma ou outra reunião em que ela participava (eram os tempos em que o meu Departamento ficava na Casa Cordovil, longe de muita coisa). O que quero dizer na realidade, nestas primeiras linhas, é que foi graças à Escola de Ciências Sociais que conheci pessoalmente a Fernanda, quando coincidimos num grupo de trabalho cujo principal objetivo era criar uma espécie de política cultural para a Escola. Foi aí, nesse contexto, entre conversas sobre atividades culturais imaginadas, que começámos a trocar impressões sobre temas da atualidade, sobre autores e atores da cultura, e que partilhámos alguma das nossas devoções em comum, como a ensaísta Adela Cortina.

Continuei a ler (e, por vezes, até a traduzir) alguns breves textos da Fernanda, textos que seriam depois expostos por ela em contexto académico em Espanha. Traduzir é uma das melhores fórmulas possíveis para conhecer um autor. O tradutor penetra nos textos, por muito breves que eles sejam, até à medula. Naqueles dias, enquanto traduzia os seus textos, imaginava a Fernanda a falar em voz alta, em Espanha, num congresso ou numas provas de Doutoramento, com as minhas palavras, isto é, exatamente com as palavras que eu estava a escolher no ato da tradução. Escolher e escolher, isso é traduzir. Imaginava o seu tom de voz e os seus olhos ao articular essas palavras que eu ia escolhendo. Aprendi sempre com aqueles textos.

O catalão Eugenio d'Ors escreveu que é nas despedidas que algumas pessoas entregam a sua verdadeira definição, como se fosse um retrato que incorporasse um álbum. A Fernanda reformou-se e eu não me despedi dela, porque não consegui assistir à sua última lição e, sobretudo, porque nunca me despeço das pessoas que não se vão embora. Gosto de pensar que a sua verdadeira definição habitava aqueles textos que eu traduzi. Naquelas palavras que eu fazia minhas imaginando como ela as diria.

Às vozes

CATARINA VAZ VELHO

Psicóloga, psicoterapeuta, docente universitária doutorada em Psicologia Clínica e ativista de direitos humanos.

Para a Fernanda

Às vozes que nascem nos barcos, berços e berças,
que rasgam o destino e se cumprem inteligentes,
que lógica e apaixonadamente se digladiam com os grandes,
pensadores e todos os outros de quem discordam,
que nunca encolhem os ombros, que se arranham, arrastam e roem em busca.

Às vozes da carne, à carne do espírito e à succulenta.
Às vozes muitas vezes desiludidas, muitas vezes não. Não.
Não teimosamente, carinhosamente, não. Com a força da natureza, não.

Às vozes que, de mangas arregaçadas, tomam conta dos amigos e
que se dizendo facciosas nunca o foram.
Às vozes da clara transparência,
dos gestos na penumbra da alma, bordadas com salpicos de alegria.
Às vozes dos livros e da vida, das palavras incansáveis,
apontadas, manuscritas, coladas, sublimes e ditas.

Às vozes negras, graves, cantantes,
de passos ágeis e de tesouras prontas para recortarem
os mistérios insondáveis e insolúveis
e cerzi-los, cosê-los, passajá-los e, novamente, criar.

Às vozes embargadas, roucas,
que tantas vezes se ajoelham sem nunca se curvarem,
que tantas vezes se curvam sem nunca se ajoelharem.
Mais ou menos afinadas, mais ou menos cansadas,
às vozes das Mulheres.

À sua Voz.

Com as palavras Delas (e a liberdade minha)

FERNANDA BRANCO

Licenciada em Filologia Românica e Mestre em Literatura Portuguesa Contemporânea (FLUL). Leitora de Português em Moscovo e Salamanca; professora aposentada do Ensino Secundário.

Existimos sobre o anterior

Na memória do agora antigamente
quem pôs a tormenta na caneta?
Aumentámos a vida com palavras
inventámos, mentindo, o esquecimento,
mas se o silêncio procede da terra enxuta
há sempre um vento atento que nos ouve.
As coisas importantes acontecem sempre
inexplicavelmente São assim as mais pequenas histórias
do mundo
façamos pois
a exaltação do mínimo.

O tempo não existe quando tudo se reúne
Ó dia de hoje, ó dia de horas claras!
Lembro-me que houve um tempo,
no fundo do silêncio,
ó comovida lembrança.
Penso que sim, que as coisas se repetem
e a vida é a memória da vida
e as horas vão adormecendo
preguiçosamente...

Elas são: Fíama Hasse Pais Brandão; Salette Tavares; Natália Correia; Luísa Freire; Ana Hatherly; Maria do Rosário Pedreira; Luíza Neto Jorge; Sophia de Mello Breyner Andresen; Yvette Kace Centeno; Ana Luísa Amaral; Judith Teixeira – porque calhou assim.

A minha Professora

GABRIELA MOITA

Psicóloga, psicoterapeuta, activista de direitos humanos. Doutorada em Ciências Biomédicas (2001, Instituto de Ciências Biomédicas de Abel Salazar/U.Porto)

Pensar nos professores e professoras que tive ao longo da vida leva-me a uma triste conclusão: os dedos de uma mão sobram ao contar os/as que ficaram como pessoas significativas na construção do meu desenvolvimento. E 17 anos de escolaridade (entre os três ciclos de ensino e os anos da universidade) é um tempo longo de vida, com vários professores/as por cada ano.

Todavia, se sair do quantitativo e pensar no quanto uma das professoras que tive marcou a minha vida, então tenho o privilégio de sentir como parte constituinte dela a Professora Fernanda Henriques. Foi minha professora de filosofia no Liceu Reynaldo dos Santos no ano de 1978/ 1979, e hoje se me pedirem para identificar as pessoas mais significativas da minha vida, ela é uma dessas pessoas.

A professora era eloquente, provocadora, respeitadora, afectiva e conhecia-nos um/a a um/a, o que lhe permitia mobilizar o melhor de cada um/a de nós. Fazia-nos sentir seres com identidade, capacidade mobilizadora, agência (digo eu actualmente).

Lembro-me de ficar, por vezes, desatenta das palavras e encantar-me com a melodia e o entusiasmo com que nos mobilizava para o saber. Era a articulação das palavras e a clareza do pensamento que espantava – e da noção de espanto, que fazia parte do sumário, em espanto me sentia com aquele ser. As palavras tinham sempre ideias e serviam brilhantemente para as expressar.

Colocava-nos questões constantemente, pelo que não era possível estar de fora naquelas aulas. Mostrava-nos que tínhamos sempre capacidade de resposta. Lembro-me de ter tido 12 valores no primeiro teste e, por baixo da nota, ler, com grande surpresa minha – como quem recebe uma carta –, “tu consegues mais”!!!! “Ahhh! A professora sabe quem eu sou!!!!” – Pensei eu em primeiro lugar: Isto é para mim!! E de seguida interroguei-me “Como sabe ela isso?” e sem resposta adiantei-me num outro pensamento “se esta professora, que tanto admiro, crê que eu consigo mais, é porque isso deve ser possível” Aquele comentário deu-me alegria (um pouco de vergonha também porque sabia que não tinha estudado quase nada) e recordo que a partir desse dia o meu tempo de dedicação ao estudo aumentou.

A Professora Fernanda Henriques tratava os alunos na terceira pessoa. Era estranho na época. Todos/as os/as professoras nos tratavam por tu. Um dia alguém perguntou porquê aquele tratamento: “eu não tenho o direito de os tratar por tu, uma vez que vocês não poderão escolher tratar-me por tu. Não os porei nunca num lugar onde não possamos ter direitos iguais”. Aquela resposta deu que pensar. E ela tinha razão... Assim era a sua forma de agir. Sempre a preocupação com os direitos iguais. Apren-

demos o respeito e a simetria no nosso quotidiano vivido naquele pequeno grupo. No concreto das relações.

A sua afectividade para connosco não era óbvia. Não era de um afecto de *maternage*. Era um afecto que passava pela compreensão, mas que nos levava sempre mais além. Dava-nos importância. Interessava-se pelo que pensávamos, sentíamos, sonhávamos. Respeitando. Nada era desvalorizado. Não porque concordasse. Suspeito até que concordava pouco. Mas não era isso que era importante. O importante era dar-nos voz e partilharmos vozes. E fazer-nos sentir que criávamos em conjunto.

Naquela época, em Vila Franca de Xira, vivíamos muito pelos cafés. Cafés que estavam social e ideologicamente marcados. Ali nos encontrávamos e crescíamos. A Professora Fernanda Henriques por vezes também lá ia tomar café. Tenho ideia que gostava muito de café. Bem quente. E conhecia-nos. Interagia connosco, trazia-nos informação sobre cinema, teatro, poesia, literatura, acontecimentos. Nós existíamos com aquela professora.

Ensinava filosofia, ensinava métodos de estudo, ensinava a pensar, mostrava-nos que tínhamos olhares sobre a vida e permitia-nos partilhar esses olhares, ensinando-nos a pluralidade e o respeito pela diferença.

Poder usar o pronome possessivo para dizer “a Professora Fernanda Henriques foi *minha* professora” é um enorme privilégio, mas é também, e penso que para muitos/muitas de nós, dizer: com ela, aprendi a autoria da vida. Há maior agradecimento?

Sobre um episódio, uma descoberta

INÊS SARAIVA LOBO

Educadora de Infância. Mestre em questões de Género e Educação para a Cidadania, pela Universidade de Évora.

O desafio de participar neste livro prevaleceu pela profunda admiração que sinto pela Professora Fernanda Henriques, não só pela sua inteligência única como também pela sua empatia, por vezes, escondida. Cada frase dita por si, interessa-me!

Regresso ao ano 2008 quando conheci a Professora Fernanda na Universidade de Évora, no início do curso de mestrado “Questões de Género – Educação para a Cidadania”, no qual me encontrava como aluna e a Professora Fernanda como Coordenadora. Naquele primeiro dia foi explicado à turma a origem da existência do curso e suas conceções; *estudos feministas, questões de género, mulheres e transformações na sociedade, Iluminismo, educação, cidadania, justiça, estereótipos, pensar, historiografia, desconstrução, linguagem...* enfim, para mim algo de muito novo e, por isso, entusiasmante, mas também algo constrangedor pela tomada de consciência de muitos vazios sobre aspetos centrais na vida e organização das pessoas e da sociedade. Como era possível que, aos 42 anos, temas essenciais da vida se me apresentassem como algo de novo?

Depois da apresentação do curso a Professora Fernanda perguntou a cada aluna qual a razão de cada uma se ter matriculado naquele mestrado. Perante a constatação já referida, digamos perante a minha ignorância, restava-me a honestidade para nivelar por cima a resposta. A verdade é sempre o melhor caminho (algo que afinal é o propósito da Professora, repor a verdade...). Respondi então qualquer coisa como: *Inscrevi-me no curso porque senti um desejo de estudar e, sendo educadora de infância, procurei um mestrado na área da educação. Foi então que encontrei este curso. Tenho que confessar que o que me levou a inscrever foi a segunda parte do nome do curso, “... Educação para a Cidadania”, porque relativamente à primeira parte, “Questões de Género” eu questionei-me: Questões de Género..., mas que género de questões????*

Através do olhar devolvido da Professora Fernanda senti que talvez me tivesse exposto desnecessariamente. Como era possível alguém inscrever-se neste mestrado e ter essa dúvida?

Neste primeiro diálogo, estabelecido entre nós ficou traçada, do meu ponto de vista, uma fronteira temática entre um *não tema*, o meu lugar e o *tema*, o lugar da Professora Fernanda. Ao longo do curso fui percebendo que tal fronteira era afinal um lugar fascinante e uma oportunidade de aproximação.

Depois de concluir o mestrado, acontecia por vezes que a Professora Fernanda, sempre de uma forma positiva, lembrava e partilhava, com outras pessoas e na minha presença, este episódio recolocando-o com apreço e entusiasmo. Contava isto sempre com um sorriso entusiasmante, eu também sorria, mas na verdade não conseguia des-

codificar ou compreender totalmente o significado que a Professora Fernanda atribuía ao episódio, ... *Questões de Género, mas que género de questões?*

Pensava em duas coisas em simultâneo; como é que a revelação da ignorância podia ser tão interessante para a Professora? E como é que este episódio afinal nos aproximava?

Hoje em abril de 2018, passados 10 anos, estou a ler o seu livro *Filosofia e Género, Outras Narrativas sobre a Tradição Ocidental*. Quando peguei no livro, de imediato reparei nos triângulos que ilustram a capa. Retive duas coisas; os tons de cinzento e os triângulos. Os tons de cinzento eram os mesmos dos seus cabelos que tantas vezes se prolongam nos tons cinzentos da roupa que traz. Os triângulos, seriam o simbolismo do conhecimento, trindade, mulher...?

Abro o livro e lá dentro vejo uma dedicatória:

Para a Inês.

*Filosofia e Género? Que género de Filosofia? Sempre na minha memória,
Fernanda Henriques*

Estou no início do livro e, ao longo das primeiras páginas, acontece que retorno às suas aulas, às suas lições, oiço a sua voz, relembro os seus brincos e sinto o mesmo; uma curiosidade profunda por cada palavra, por cada pensamento e uma espécie de teimosia em compreender os caminhos e o desenvolvimento do seu pensamento.

Foi a pergunta, desta vez colocada pela Professora; *Que género de filosofia...?* que me ajudou a perceber que a minha questão era mais do que um jogo de palavras. Provavelmente a questão trazia afinal para o tema do “género” a filosofia. Isto é, a forma de o pensar nas suas múltiplas *questões* prévias e a partir de múltiplas perspetivas.

Depois de si, todos os dias, todos os dias em vários momentos, procuro redirecionar o meu olhar sobre as coisas. Foi consigo que tomei consciência que sobre as coisas não basta pensar com um olhar em movimento de rotação, isto é, à volta das coisas, por este prisma, ou por outro. Pensar com intenção exige um movimento de translação que, sobre o mesmo vetor, remexe o estabelecido, escava trazendo acima outras verdades, muitas vezes não novas mas simplesmente escondidas ou silenciadas.

Obrigada!

Um Abraço cheio de questões!

Fernanda Henriques

– energia telúrica, força do espírito

ISABEL DE CASTRO

Aposentada da Função Pública (1972-2013), trabalhou na Comissão da Condição Feminina (1990-2013).

Estoirou como um Vulcão, esprou como um Tsunami, ecoou como um Trovão.

Na Comissão da Condição Feminina, no gabinete da minha ex e sua chefe de então, numa tranquila manhã deparei com alguém que me fez sentir e pensar na energia telúrica e na força do espírito; quem era?

Logo que tive ocasião perguntei a Maria Reynolds de Souza, chefe da Divisão de Estudos e Formação, que respondeu: Fernanda Henriques, professora de filosofia do ensino secundário requisitada, está na Comissão há 6 meses, metida num gabinete a ler TUDO o que cá há sobre as questões das mulheres!!!

A partir do momento em que passou a fazer parte da Comunidade circulante, tive a sorte de me encontrar várias vezes com a Fernanda. Nestas ocasiões, acedi a mais duas manifestações telúricas: a maré alta e a baixa-mar.

Falámos muito porque, assim como a sua capacidade de comunicação era imensa, a de audição não era menor. A inteligência e o espírito, que a Fernanda soprava, foram para mim fonte e alicerce de conhecimento, que integrei e, que nesta constante construção em que se vive, continuam assinados.

Deu-me muito a conhecer, deu-me imenso a pensar e sentir, sendo que não lhe posso atribuir mudança de personalidade mas alargamento vital do meu pensar e vivência.

Comia com fome, falava com alma, ria com franqueza, afirmando a sua não disponibilidade para o fazer, disponibilizava-se para dialogar e dissecar sobre qualquer tema apresentado; gravemente.

Esteve pouco tempo na Comissão, mas todo ele foi utilizado para ressuscitar o sector da Educação que estava adormecido. O seu trabalho, de tão pensado e concretizado, deu início a uma torrente que não voltou a ter parança porque quando saiu foi substituída por uma sua colega e amiga e depois outra, que não deixaram os créditos por mãos alheias: Teresa Pinto e Teresa Alvarez.

Uma máquina a trabalhar; nunca tivemos trabalho em comum o que, por um lado, eu tinha pena, mas, por outro, tinha medo de não conseguir levar a “carta a Garcia”. Porém, um dia aconteceu.

Um Acta de um Seminário sobre Educação, que a Fernanda tinha organizado, estavam revistas, mas havia variadíssimos aspetos de ordem gráfica a que faltava orientação.

Depois de muito insistir, acedeu ao apelo para me ajudar a desfazer os nós que sempre restam, antes de um livro ter ordem para cumprir o seu sentido. Sentámo-nos numa mesa, supliquei ao Espírito Santo o contributo para olear o meu cérebro, que estava

aterrado, e tinha razão. O trabalho que exigiria um dia, com pausa, foi realizado entre as 15 e as 17,30h, e acabámos. Estava exausta das meninges, as bochechas roxas de esforço. Saí da Comissão e entrei numa pastelaria/restaurante, pedi um bife com batatas fritas e um copo de água. Recompus-me e fui então, refeita, para casa. As Actas editadas foram distribuídas em tempo!!!

Foi cerca de um ano a presença na Comissão, toda a gente deu pela Fernanda Henriques a partir do momento que ela entendeu. A sua intensidade, o seu brilho, a sua ação a ninguém deixou indiferente, a Comissão viveu ventos novos.

Subitamente, após concurso a Fernanda mudou-se para Évora, aonde passou a exercer docência na Universidade.

Foi interessante. A saída da Fernanda Henriques provocou dois sentimentos a bom número de colegas da Instituição, um de tristeza e outro de confiança: 1 – a consciência de que a Comissão deixava de ter o contributo directo de uma Personalidade; 2 – a certeza de que essa Personalidade iria voar para espaço sonhado e, permitir, saber e sonhar muitas mais pessoas.

A mim, sorte minha, nunca me coube a palavra adeus.

Dezembro de 2016

Elogio da Combatividade Afectuosa

JOSÉ ALBERTO GOMES MACHADO

Catedrático de História de Arte na Universidade de Évora. Presidente do Conselho Científico da Escola de Ciências Sociais.

É uma arte saber viver o tempo sem complexos, guardando sempre o melhor de cada período passado. É um privilégio olhar em volta e sentir a presença daqueles que de cada tempo ficaram, continuando a dar espessura e consistência ao presente e prometendo ainda algum futuro.

Pude observar tudo isto no momento da despedida académica de Fernanda Henriques, na sua bela última lição, proferida, não numa sala de aula, mas numa sala de encontro, decorada de obras de arte moderna e povoada de amigos e colegas. Uma homenagem a quem sabe, nos seus 70 anos, que a forma verdadeira de estar vivo é continuar a assumir o desafio de cada novo dia, sem nada enjeitar do que ficou para trás – percurso de afectos e afirmações, criação e debate de ideias, vitórias e derrotas, ora discreto, ora debaixo das luzes da ribalta.

Recuando um pouco mais, recordo as provas de agregação de FH, verdadeiramente o momento mais alto de uma carreira diversificada e singular, sempre rica e polémica, feita de muitos encontros e também de alguns assumidos desencontros. Nesses dois dias de alta afirmação científica, ficou bem patente o que reluz no perfil desta pensadora, mulher de projectos e de causas, lutadora e crente interrogadora e inquieta.

Olhar para trás e ser capaz de discernir algum padrão nas linhas e na trama do que foram os dias e os anos é seguramente um privilégio. Porque essa trama é rica e muito complexa, com figuras divergentes e desenhos que só numa observação mais fina se vêem confluir em novas formas de sentido.

FH estabelece as linhas do seu pensar e do seu viver com brio, coragem e alegria.

É grande o risco de situar-se num horizonte filosófico com o corpo todo, cabeça, coração músculos e nervos. Mas para uma lutadora que pensa, viver é correr riscos.

Janeiro 2017

Para o *Liber Amicorum* da Fernanda Henriques

MARIA REGINA TAVARES DA SILVA

Ex-Presidente da Comissão para a Igualdade e Direitos das Mulheres e dos Comitês Intergovernamentais para a Igualdade do Conselho da Europa e da Comissão Europeia; Ex-membro do Comité das Nações Unidas para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres.

Foi sempre algo distante e intermitente o contacto que fui tendo ao longo dos anos com a Fernanda Henriques. E, no entanto, com alguns traços nos nossos percursos que posso considerar paralelos e até convergentes em preocupações e interesses.

Primeiro na CIDM (Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres), embora em projectos distintos e contactos apenas pontuais; por vezes, no âmbito da APEM (Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres); mais recentemente, e em termos mais próximos, em trabalho conjunto na Fundação Cuidar o Futuro, designadamente num projecto que pretende tornar visível o legado de Maria de Lourdes Pintasilgo, figura notabilíssima a quem nem sempre o País fez justiça.

Relativamente a todas estas e outras circunstâncias, e não obstante o apreço que tenho pela diversidade de aspectos do trabalho da Fernanda Henriques, vou limitar-me apenas a um aspecto, que reputo especial e típico da sua personalidade e modo de estar no mundo.

Assim, nas várias reuniões, conversas, debates... por vezes depois de longas e acesas considerações, há um momento em que a Fernanda dirá: “Mas vamos ao essencial...” E aí pára a dispersão, organiza-se o amontoado de ideias, tenta-se a clarificação e recen-tra-se a questão.

Com esta fórmula de “vamos ao essencial...” ou outra semelhante, vi isto acontecer várias vezes... em conversa sobre assuntos diversos, de ordem teórica ou com objectivos práticos, de planeamento, de organização ou de avaliação.

E achei-me a pensar que é um dom esta capacidade de atenção ao essencial, e que ela traz um elemento novo a todas as relações pessoais e profissionais. Porque o essencial é, por vezes, aquilo que é mais difícil de ver, o mais encoberto e o mais invisível.

Encoberto no meio das palavras, das questões, das sugestões, das considerações... que povoam conversas e discussões, reuniões de grupo e de trabalho, conferências e seminários...

Invisível porque o essencial vai para além das palavras e do racional, exige um outro olhar que vai para além do próprio olhar da inteligência e da razão.

Como dizia sabiamente o Pequeno Príncipe de Saint Exupéry: “Só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos.”

Creio que a Fernanda Henriques entende a linguagem do Pequeno Príncipe. E sabe traduzi-la na sua vida. Admiro-a por isso!

Para o *Liber Amicorum* da Fernanda Henriques

MARIA REYNOLDS DE SOUZA

Licenciada em Filologia Germânica. Técnica superior da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres entre 1977 e 2004

Bem pensado, como poderei figurar neste livro?

A Fernanda é filósofa, ora a minha asa é curta para voos filosóficos!

A Fernanda é estudiosa e perita em Educação, ora o meu horizonte nesse campo é caseiro!

A Fernanda aprofundou as questões da Igualdade entre mulheres e homens, sorte a minha em acolher os seus ensinamentos!

Deu-lhe Deus o dom da Retórica – e retórica persuasiva – fascinante qualidade ao alcance de bem poucos!

A Fernanda é uma sólida Mestra, eu uma inquieta curiosa!

Então afinal o que é que tanto nos aproxima? Uma grande amizade, há muitos anos nascida na Comissão para a Igualdade e Direitos das Mulheres, onde conheci a Fernanda, e que bem sei ser correspondida.

Esta é, sem dúvida, o ‘imperativo’ para tomar parte neste Livro.

Um abraço genuíno, querida Fernanda! Continue a ser como é, para referência de tanta gente!

Zinha, Fevereiro 2017

A orientação cuidadora de Fernanda Henriques

MARÍLIA ROSADO CARRILHO

Professora do ensino secundário. Licenciada (2002) e Doutora (2014) em Filosofia pela Universidade de Évora.

Um/a professor/a é alguém que toca a vida do outro. Um/a amigo/a também. Se temos a sorte de uma professora ser também uma amiga, então somos tocados duplamente e é em dobro que a nossa vida se enriquece.

A história do meu encontro com Fernanda Henriques é simples e, porém, bela, como é a simplicidade do querer bem e da admiração do outro pelo seu pensamento. Encontrei Fernanda Henriques quando ainda era jovem. Quando se tem vinte e poucos anos tudo está em aberto e o ensino da filosofia ainda era apenas uma possibilidade. Reconheci-me na sua paixão de ensinar e na forma aberta de trabalhar a filosofia e segui, já há mais de dez anos, com alegria e certeza, este caminho.

Para mim, Fernanda Henriques é a professora-amiga mas, sobretudo, a cuidadora. O seu desejo de conhecimento e a sua vontade de mudança do mundo cuidam da orientação das consciências que com a dela discutem. Para ela, não há mudança sem discussão de ideias e fazê-lo é impregnar a consciência de inquietação, abanando a base das certezas. Saíamos da sua sala de aula pensando para nós mesmos: “caramba, nunca tinha pensado nisto e, de facto,...”. Sempre lhe interessou essas reticências, são elas a semente da problematização na mente do outro. Não é possível não partilhar com ela a inquietação de estar desperto para o mundo, sobretudo quando nesse mundo há diferenças silenciadas ou ignoradas. Neste mundo por ela pensado, as mulheres são livres, independentes e fortes, tão capazes como os homens porque, tão simplesmente, sempre o foram! No mundo por si idealizado, todas as vozes são ouvidas e há empoderamento de quem não consegue autodeterminar-se. Mas essa é uma tarefa que cabe a cada um/a, porque nada se faz sem responsabilidade e esforço.

A justiça e o cuidado têm sido condutores do seu pensamento. A sua investigação fá-la dialogar com quem pensou estes conceitos. Às alunas e aos alunos dava a conhecer apenas o suficiente para inquietar as suas mentes. Alguns tomaram esse pouco e transformaram-no em muito e essas primeiras inquietações resultaram em dignos trabalhos académicos. Nada a podia deixar mais feliz.

O que devo eu e o mundo a Fernanda Henriques? A sua dinâmica e dedicação, o pensamento que abarca o passado e perspectiva o futuro numa constante abertura e juventude de espírito. Devem a educação, a ética, os movimentos das mulheres e a política do cuidado.

Tal como a Maria de Lourdes Pintasilgo, agrada-lhe a companhia e escuta dos mais jovens. As suas vozes prenunciam o por vir de um mundo que nunca deixa de querer conhecer. O seu interesse é permanente e a sua presença é sempre notada. Consciente disso, não recua se sabe que os seus motivos são válidos. Munida de razões, persiste no debate, sem receios ou hesitações porque, na sua convicção, há razão no que diz.

Na sua forma apressada e aparentemente desligada, cuida o outro, afeiçoando-se porque essa é a sua forma de ser. E é também afetivamente que defende as suas posições, numa convicção que deseja mudar o mundo e se desgasta quando esse mundo não quer mudar. (É que nem todos têm a sua força).

Tive o privilégio de ter sido alvo do seu cuidado e a sua orientação ajudou-me a ser a mulher que hoje sou. Assim é a magia das partilhas que têm a bondade e a vontade de saber como base, raízes de um trabalho académico, profissional mas, sobretudo, humano.

Sólida e Perene

PAULA MARTINHO DA SILVA

Advogada. Mestre em Bioética pela Faculdade de Medicina da Universidade Complutense de Madrid. Membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida entre 1991 e 2003 e sua presidente entre 2003 e 2009. Até 2016 foi membro do EGE – European Group on Ethics in Science and New Technologies da Comissão Europeia.

Conheci a Fernanda Henriques no dia 4 de Setembro de 2003 na tomada de posse do CNECV¹.

Nada conheço da Fernanda antes desse momento. Poucos detalhes familiares, escassas referências pessoais. Na verdade, não me interessam nem nunca os procurei. Não sei onde vota, o que faz no dia a dia, qual o seu filme favorito.

São pormenores que podem ser conhecidos durante uma conversa, mas nunca procurados como sendo essenciais.

No entanto, posso dizer que o respeito distante daquele dia se transformou numa amizade singular e inequívoca. E foi precisamente esse respeito que permitiu que ela se desenvolvesse dessa forma: sólida e perene.

A Fernanda é certa nas perguntas que faz e não permite respostas equívocas. Quer saber o que penso sobre determinado assunto e aceita a resposta que eu lhe der, mesmo quando começa a pergunta por “eu sei que você não pensa como eu”. Entrar no mundo da Fernanda é, por vezes difícil, porque é filósofa, feminista e porque pensa muito bem, tem um pensamento sólido e bem construído e que, por vezes, nos convida a partilhar as suas dúvidas e mostra-nos como sofre pela dureza do tema que quer explorar até às zonas mais sombrias.

Não me surpreendeu, por isso, a atenção genuína com que a Fernanda se dedicou ao CNECV² e que construiu cumplicidades com pessoas que, aparentemente, nada lhe diziam, mas com quem partilhou emoções, discussões, num quase dia a dia ao longo de seis anos. Também não será difícil perceber que a honestidade intelectual da Fernanda, a sua frontalidade no debate e a capacidade de ouvir o outro e de aceitar consensos por vezes difíceis, que conheci desde então, não foi algo adquirido no momento, mas já fazia parte de si, como pessoa íntegra que é.

Por tudo isto ainda fico mais sensibilizada quando a Fernanda elogia. Por exemplo na declaração de voto que, em 2004 fez ao difícil parecer sobre Procriação Medicamente Assistida³ ao “saudar o ambiente de respeito e de atenção à diversidade de pontos de

1 CNECV – Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida

2 Em boa hora designada pela Comissão para a Igualdade e para os Direitos da Mulher (III mandato – 2003-2009).

3 Parecer 44/CNECV/2004 de Julho 2004 disponível em http://www.cneqv.pt/admin/files/data/docs/1273057172_PO44_ParecerPMA.pdf

vista e de posições éticas que acompanhou todo o trabalho do CNECV em torno da construção do parecer sobre a PMA”.

A Fernanda não se escondeu na confortável sombra quando era preciso discutir e dar a sua opinião e envolveu-se a fundo na elaboração de pareceres sobre matérias de enorme complexidade técnica, como foi o caso do Parecer sobre o *Regime Jurídico da Base de dados de Perfis de ADN* ⁴ e o parecer *Sobre Venda Directa de Testes Genéticos ao Público* ⁵ em colaboração com Jorge Sequeiros. Complexo para uma filósofa? A dúvida foi sempre menor que o seu interesse e vontade em enfrentar o desafio. O tempo veio dar razão a ambos os pareceres.

Ainda hoje é com muito gosto que releio o capítulo dos “Aspectos Éticos” do primeiro parecer, sempre atualíssimo, onde a Fernanda aborda, entre outras, a questão da forma como a ética “entrelaça o fazer da ciência e das leis” e introduz nesta reflexão a perspectiva de Heidegger sobre técnica e civilização tecnológica, o imperativo categórico de Kant, a reflexão de Hans Jonas sobre as implicações da técnica na transformação da natureza da ação humana (o ideal utópico), culminando em Ricœur a defender que *o lugar epistemológico da justiça é entre o legal e o bom e, nessa medida, devemos querer sempre procurar encontrar o topos próprio daquilo que, em cada caso, é justo, sabendo que, inevitavelmente, o bem nos ultrapassa, mas que não nos devemos apenas conformar com o legal*.

Mas é sobretudo com Adela Cortina que nos encontramos, a Fernanda como discípula e amiga, eu como sua aluna, leitora e admiradora. Sou devedora à Fernanda dos encontros que me proporcionou e do prazer em ouvir Cortina sobre o aprofundar dos alicerces éticos de construção de uma sociedade cordialmente justa nas suas principais dimensões: ética cívica, cidadania, democracia comunicativa, direitos humanos. Com Cortina aprendi que importa averiguar se numa sociedade pluralista, que superou a etapa do código moral único, existem valores morais partilhados entre os cidadãos que lhe permitem trabalhar juntos e se esses valores têm algum fundamento base⁶. Com a Fernanda aprendi a pô-los em prática no debate bioético, agora fora do campo institucional, quando determinadamente tenta inverter, o que, num recente e acutilante trabalho sobre “A Bioética em Portugal”⁷, diz ser “uma crise da bioética”: a situação de um certo marasmo reflexivo, que leva a aplicar soluções mais do que discutir problemas, (...) e, a ser assim, o que faz falta é um pensar, em si mesmo, o papel de uma área do saber humano que pode ser um instrumento importante na defesa de um futuro humano ainda a *haver*.

4 Parecer 52/CNECV/o7 de Junho de 2007 disponível em http://www.cneqv.pt/admin/files/data/docs/1273054082_Parecer_o52_CNECV_2007_BasesdadosADN.pdf

5 Parecer 56/CNECV/o8 de Julho de 2008 disponível em http://www.cneqv.pt/admin/files/data/docs/1273053928_P_o56CNECV.pdf

6 Cortina, Adela, *La Ética de la Sociedad Civil*, Grupo Anaya, 1994

7 “La bioética en Portugal. Perspectivas”, in Maria Teresa Lopez de la Vieja (ed), *Bioética en plural*, Madrid, Dilemata: 93-117

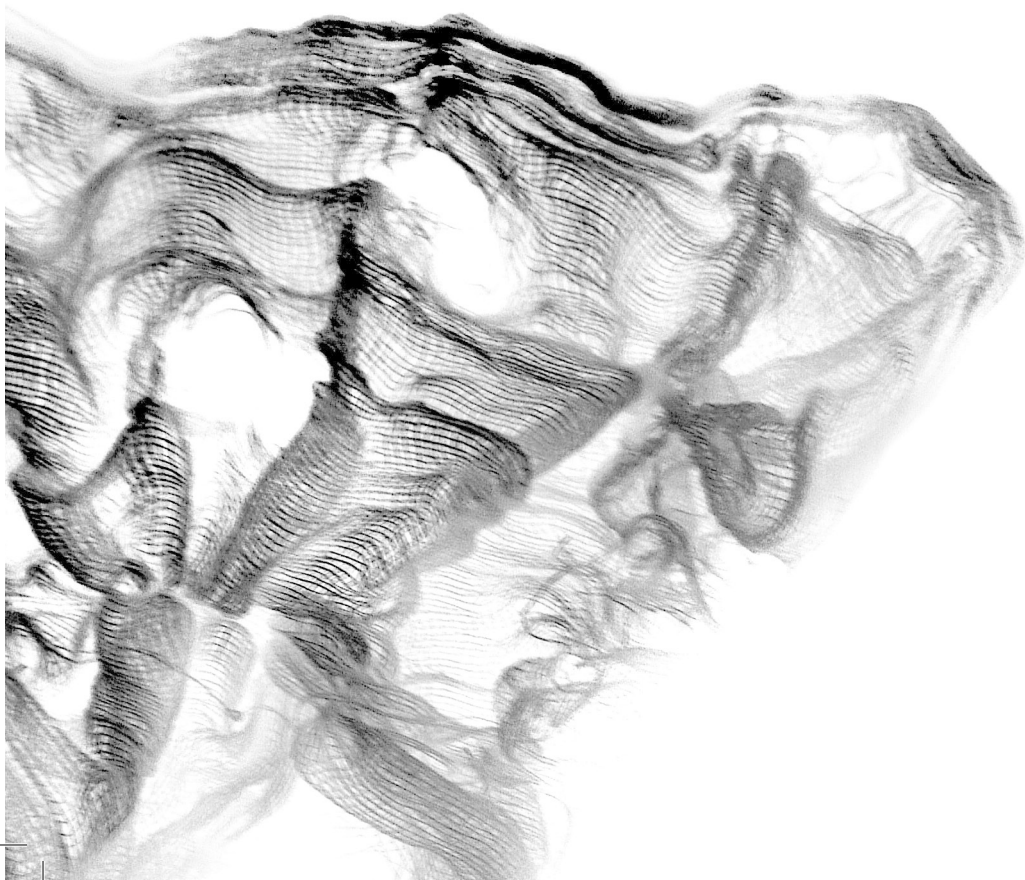
FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Temas de uma vida

Filosofia e Ensino



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Entre a Matemática e a Filosofia: educar o raciocinar em busca da compreensão

ANA PAULA CANAVARRO

Professora auxiliar no Departamento de Pedagogia e Educação da Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora. Presidente da Sociedade Portuguesa de Investigação em Educação Matemática.

1. O pretexto do texto

“Entre a Matemática e a Filosofia”, revelou a Fernanda Henriques ter estado na sua escolha para os seus estudos no ensino superior. Quis frisar, no dia da sua última lição, a sua atração pela Matemática e o gosto que dela retirou no seu percurso de jovem estudante – no entanto, a sua opção viria a ser a Filosofia.

Retive, do que Fernanda Henriques revelou, o prazer que ela sentia ao resolver com sucesso as famosas listas de exercícios propostos nos clássicos livros do Professor António do Nascimento Palma Fernandes, professor efetivo de Matemática do Liceu Pedro Nunes, que também foi assistente na Faculdade de Ciências de Lisboa.

Estes livros de exercícios, simplesmente designados como os “Palma Fernandes”, não sendo manuais escolares, eram extensamente usados pelos que estudavam Matemática nos Liceus nos anos 60 – e ainda muito posteriormente. Focados em diferentes temas matemáticos, dirigiam-se aos sete anos do antigo Liceu. Com uma média de 200 páginas cada, recheavam-se de extensas e compactas coleções de exercícios com diferentes graus de dificuldade, uns resolvidos e muitos outros por resolver – mas todos com soluções, o que permitia ao utente conferir a correção das resoluções que fazia, para grande entusiasmo dos que conseguiam progredir com sucesso em regime autónomo, conquistando alínea a alínea.

Para além dos exercícios tipo, os livros continham também, embora em número relativamente reduzido, os típicos *word problems*, destinados a ser resolvidos como “problemas para equacionar”. Um breve texto introduzia uma situação, na maior parte das vezes de uma realidade artificial ficcionada ou do domínio da própria Matemática, e sobre ela colocava uma questão não imediata. Requeria-se então a sua interpretação com o propósito de identificar a incógnita e, ultrapassada essa fase, havia que escrever a(s) equação(s) que a relacionavam com os restantes elementos numéricos presentes no texto, de modo a manipular os símbolos e, através do cálculo algébrico, obter a solução do problema. A incógnita era quase sempre designada por x , o misterioso x que por vezes era acompanhado do y , se duas incógnitas fossem necessárias, como no caso do exemplo reproduzido na figura 1, que extraio do livro de 5.º ano do Liceu:

“Ponha em equação e resolva o seguinte problema:

Num número, compreendido entre 800 e 900, o quociente da divisão do algarismo das dezenas pelo das unidades é 4 e o resto 1. Determinar o número sabendo que excede em 18 unidades o produto da soma dos seus algarismos por 46.”

Resposta:

Sistema de 2 equações:

$$x = 4y + 1$$

$$800 + 10x + y = 46(8 + x + y) + 18$$

$$892$$

Figura 1: Excerto de um problema de um livro de texto (Fernandes, 1964, p.182)

Estima-se que, no total, os livros de Palma Fernandes ofereciam mais de 10.000 exercícios. Não há dúvida de que constituíram um potente recurso para quem precisava de se “exercitar em Matemática”, muito popular para o “treino e a consolidação da matéria”, como então se costumava dizer – e, justamente, era esse o seu propósito.

2. Da Matemática do exercitar à Matemática do raciocinar – e seus ensinamentos

2.1. Mas que Matemática está por detrás dos Palma Fernandes?

Os Palma Fernandes constituem um volumoso e valioso legado com os seus méritos bem delimitados – são livros paradigmáticos da visão da Matemática escolar que então reinava e que se pretendia que os alunos aprendessem. É uma *Matemática do exercitar*, focada na execução de procedimentos matemáticos pré-adquiridos que, quando adequados e aplicados de forma rigorosa usando e abusando da manipulação simbólica, conduzem à solução.

A quantidade e a tipologia das tarefas propostas – exercícios e problemas para equacionar – são reveladores do pensar subjacente: há que treinar muito, repetir muitas vezes, praticar à exaustão os procedimentos previamente ensinados pelo/a professor/a, independentemente da obscuridade gerada pelo aparato simbólico e pela artilharia algebrica, tão poderosa mas, simultaneamente, tão escassa de significado. Os algoritmos, considerados entidades matemáticas máximas, surgem com eficácia inabalável sem que alguma vez se questione porque funcionam. É assim e pronto. “Em Matemática, tu não compreendes as coisas. Habitua-te a elas.”, é uma famosa citação de John von Neuman, influente matemático da primeira metade do séc XX, que, como muitos outros, ironiza sobre a falta de sentido que caracteriza um certo fazer mecanicista da Matemática.

2.2. *Que consequências a valorização da Matemática do exercitar encerra para a educação matemática?*

Por um lado, esta visão da Matemática não faz justiça à verdadeira essência e natureza da matemática, criando concepções mutiladas sobre esta ciência. Como o célebre matemático George Pólya bem colocou no século passado, no original “How to solve it”, de 1945, amplamente traduzido, matemática é “resolução de problemas” – e problemas são, por definição, situações relativamente às quais não se sabe o que fazer (Pólya, 2003). Problemas não são exercícios. Para resolver um problema é preciso analisar, mobilizar conhecimentos diversos, esboçar estratégias alternativas, executá-las e refletir sobre elas, com vista à obtenção de uma solução (Abrantes, 1989). Este processo convoca o raciocínio criativo, pois não se basta com a aplicação direta de algoritmos computacionais estandardizados que se sabem resultar. Não existem prescrições gerais e uniformes para a resolução de problemas. É o rasgo do intelecto do resolvidor que dita a forma de resolução, elaborada em resposta ao desafio que o motiva. Os problemas podem ser diversos, relacionados com a realidade, com outras áreas do saber, ou do domínio estrito da Matemática; podem ser rápidos de resolver ou exigir um tempo extenso ou indeterminado; podem ser fechados, como uma solução única, ou constituir terreno fértil a investigações que se estendem por caminhos imprevisos e geram novos conhecimentos e suscitam novos problemas (Ponte, 2005). Uma Matemática assente na prática rotineira de resolução de exercícios está muito longe de proporcionar uma experiência matemática plena, dando origem a visões redutoras e distorcidas sobre esta ciência.

Por outro lado, a Matemática do exercitar, com a sua ênfase mecanicista, comporta também riscos relativamente ao papel dos alunos na aprendizagem da disciplina, tratando-os como aprendentes passivos, dos quais se espera que reproduzam o que apreenderam por via do professor, alheios ao processo de construção de saber (matemático). Em geral, e mostram-nos estudos diversos (APM, 1998), este fazer da Matemática é sustentado por um ensino de tipo expositivo, em que o professor, o detentor do conhecimento, expõe aos estudantes a matéria que se espera que adquiram, acreditando-se no poder da transmissão e da prática que se lhe segue com vista à aplicação e consolidação das definições, regras e fórmulas transmitidas. Ao professor compete ser claro na exposição e proporcionar bons exemplos de como aplicar os conhecimentos em exercícios tipo que possam servir de referência em situações futuras, nomeadamente nos testes e exames. Ao aluno, sentado e virado para a frente na sua cadeira, compete registar no respetivo caderno a “matéria dada”, fazer os exercícios propostos e acompanhar a correção dos exercícios resolvidos a giz no quadro pelo professor. Quando os alunos são chamados ao quadro, o ritual da correção corresponde essencialmente a detetar erros e a eliminá-los, nem sempre importando a razão pela qual foram cometidos. A investigação em educação matemática mostra que no cenário deste tipo de ensino, um número considerável de estudantes não chega a estabelecer nenhuma relação significativa com o conhecimento abordado. Na maior parte do tempo, o aluno concentra-se em copiar para o caderno o que está escrito no quadro, tendencialmente de forma mecânica, por

vezes como se do desenho de hieróglifos se tratasse; na hora de aplicar um procedimento perante uma situação concreta, sente-se inseguro quanto ao que escolher, independentemente de o saber ou não executar, acabando muitas vezes por optar por uma aplicação cega do que lhe parece mais provável ou inscrito nos temas em leccionação. “Why Johnny can’t add” (1973) tornou-se um *best-seller* em que Morris Kline aponta críticas severas a este estilo de ensino dominante em décadas do século passado, assente num paradigma de matemática abstracta e dedutiva, denunciando a fragilidade e aridez do conhecimento que os alunos retêm – e, muitas vezes, só temporariamente até que passe a sua avaliação, após a qual tudo parece ser esquecido.

Por último, a *Matemática do exercitar*, com a sua ênfase na matemática abstracta e formalmente expressa e praticada, comporta um outro risco que é definitivamente o mais dramático e a que assistimos durante décadas e décadas em Portugal. Trata-se do insucesso a Matemática dos alunos que não são bem sucedidos com esta abordagem, embora consigam pensar matematicamente de outras formas legítimas – que a escola tem insistido em não valorizar, encarando-se o insucesso a Matemática como uma fatalidade genética a que nos devemos resignar. E o insucesso a Matemática tem sido, e continua a ser em Portugal, um dos principais inibidores da escolha do prosseguimento de estudos nos percursos em que esta disciplina marca presença forte e um fator determinante de exclusão dos jovens estudantes da escola.

2.3. À Matemática do exercitar *contrapõe-se* a Matemática do raciocinar.

Do desafio suscitado por questões de natureza problemática, que estão na essência da matemática, decorre o processo de construção do conhecimento matemático. Trata-se de um processo em que a compreensão é essencial e se consegue pelo estabelecimento de conexões entre o que se conhece e aquilo a que se procura chegar. As intuições jogam um papel primordial na exploração de casos simples para a construção de ideias mais sólidas, mais completas, mais complexas. A associação da matemática à “ciência dos padrões” (Devlin, 2002), que se obtém a partir da observação transversal e sistemática de um número suficiente de casos que se conseguem descrever e sintetizar, afortunadamente, por uma fórmula ou procedimento, evidencia o papel da intuição e a importância da justificação no raciocinar. O apurar de um algoritmo tem por detrás incomensuráveis horas de aturado trabalho e, apesar de a tradição escolar fazer deles objetos a usar sem questionar, existem sempre razões matemáticas que lhe subjazem. O eger de um modelo matemático tem por detrás ciclos de tentativas e aperfeiçoamentos em que as estimativas modeladas são testadas e confrontadas com os dados da realidade, para sua refutação ou aceitação. O processo de produção matemática é um processo exigente, que envolve a procura de sentido, mesmo quando apoiado na manipulação simbólica.

2.4. Que consequências a valorização da Matemática do raciocinar encerra para a educação matemática?

A *Matemática do raciocinar* proporciona uma visão da matemática como uma ciência viva, produto da razão humana, em busca da compreensão e do conhecimento. Desenvolvida no domínio estritamente matemático, oferece a possibilidade de compreender os conceitos e estabelecer conexões entre os diferentes domínios da matemática, com base em argumentos. Desenvolvida no âmbito das relações com outras áreas do saber, das aplicações ou modelação matemática, fornece a oportunidade de desocultar o poder da matemática como ferramenta para intervir e interpretar no que nos rodeia (NCTM, 2007), poder esse que é tantas vezes enunciado e tão poucas realmente apercebido.

A ênfase na *Matemática do raciocinar* tem naturalmente consequências marcantes relativamente ao papel dos alunos na aprendizagem da Matemática. Perspetivam-se como aprendentes ativos, valorizando-se o seu contributo para a construção do saber que se constitui dialogicamente na sala de aula, através do discurso matemático para a negociação de significados. É sustentado por um ensino baseado na inquirição – *inquiry-based-learning* (Maaß & Artigue, 2013), traduzido em Portugal por ensino exploratório (Ponte, 2005; Canavarro, 2011) – em que uma tarefa desafiadora é tomada como ponto de partida para o trabalho dos alunos, sendo as produções matemáticas que estes desenvolvem, individualmente ou em grupo, objeto de partilha, discussão e análise por toda a turma, com vista à sistematização de aprendizagens que decorrem da sua atividade matemática e da reflexão que em comum fazem sobre ela. Ao professor compete selecionar tarefas adequadas e preparar a sua exploração na sala de aula, onde tem de lançar a tarefa e, a partir dela, criar as condições que promovam a aprendizagem pelos alunos num ambiente de valorização dos seus raciocínios. Compete-lhe gerir as interações múltiplas e acompanhar o que os alunos vão pensando, identificando as diversas estratégias que vão surgindo e que importa discutir em plenário tendo em vista as que melhor servem a compreensão de todos, as que permitem esclarecer dúvidas e dificuldades, as que ampliam o saber, as que se aproximam do conhecimento que pretende que os alunos adquiram. Neste tipo de aula, os alunos trabalham autonomamente na resolução da tarefa, de seguida participam na discussão das estratégias decorrentes desse trabalho, explicando a sua própria ou ouvindo e tentando compreender as dos outros, que podem interrogar; por fim, com base nas apresentações feitas, sistematizam as principais ideias emergentes da discussão coletiva – que podem incluir uma forma produtiva de representar a situação problemática, uma nova estratégia utilizada para resolver um problema, um novo conceito usado informalmente pelos alunos, antecipadamente (im)previsto pelo professor, e que este aproveita para nomear e sintetizar. Estas ideias emergentes da produção dos alunos são, assim, objeto da busca de uma compreensão partilhada e ficam a fazer parte do património de conhecimento matemático coletivo da turma, sendo cada aluno seu co-autor.

A investigação em educação matemática mostra que no cenário deste tipo de ensino, os estudantes aumentam a motivação e o envolvimento na aula, desenvolvendo atitudes de maior predisposição para a Matemática (Hannula, 2006). Este aspeto é da maior importância se atendermos a que a Matemática é uma disciplina relativamente à qual existem conceções negativas, sendo a sua imagem social bastante pesada – e as atitudes desfavoráveis relativamente a uma disciplina são factores dificultadores da sua aprendizagem (Hannula, 2009). Lidar com conexões da matemática com outras áreas é também fonte de robustecimento da relação com esta área específica do saber e de valorização do seu papel na evolução científica (Canavarro, 2017). No quadro de um ensino da *Matemática do raciocinar*, os alunos melhoram a sua capacidade de resolver problemas, de investigar e de comunicar e argumentar matematicamente. Reforçam-se as interações aluno-aluno, a colaboração entre todos, e sentido crítico construtivo. Estas capacidades são elementos fundamentais do perfil do aluno que hoje em dia se procura educar, internacionalmente tidos como relevantes numa educação adequada à cidadania no século XXI (Gravemeijer, 2017).

3. Educar o raciocinar em busca da compreensão em Matemática

3.1. Uma cultura que apoia o raciocínio em busca da compreensão partilhada

A aula de ensino exploratório é uma aula difícil de implementar (Maaß & Artigue, 2013). O professor lida com diversos desafios, em especial com o de conseguir promover uma cultura de sala de aula em que os alunos adquiram hábitos convenientes para a concretização efetiva de discussões coletivas das suas produções matemáticas (Canavarro, 2011).

Por um lado, há que educar a turma para uma cultura de participação, o que requer normas sociais que apoiem uma prática de discussão e argumentação em coletivo – exigem o saber expressar com clareza as ideias a comunicar mas também o saber ouvir com atenção e respeito o que dizem os outros, em interação, esperando, colocando dúvidas, ajudando na busca da compreensão.

Por outro lado, há que ajudar os alunos a conseguirem exprimir da melhor forma as suas ideias de modo a que se tornem compreensíveis pelos outros e também a raciocinar sobre as dos outros para sua apreciação. E ainda a conseguirem discernir as características das diferentes produções matemáticas que resultam da actividade dos alunos perante a tarefa proposta, de modo a elegerem os contributos de cada uma e o que de valor deve ficar retido (Stein, Engle, Smith, & Hughes, 2008).

Sublinho que neste modelo de ensino, na apreciação sobre o trabalho dos alunos não se trata tanto de apontar o que está certo ou errado, embora o rigor seja muito importante. O maior relevo vai para a análise das estratégias de raciocínio, do como pensaram e porquê, pois é isso que revela o que os alunos compreendem e como, se é ou não

correto e se tem potencial para chegar mais longe. Note-se que em Matemática, uma solução certa pode ser obtida através de processos incorrectos e uma solução errada pode decorrer de uma mera distração num cálculo mais ou menos insignificante que se perde no meio de um raciocínio brilhante. Assim, quando se valoriza a *Matemática do raciocinar* não há lugar à correção de resoluções no sentido tradicional do termo, mas sim à discussão de resoluções diversas produzidas pelos alunos, intencionalmente seleccionadas pelo professor tendo em conta as suas potencialidades.

3.2. Que ferramentas apoiam o raciocínio e a comunicação matemática?

De alguma forma, poder-se-á afirmar que as ferramentas que apoiam a comunicação matemática são as que apoiam qualquer tipo de comunicação que busca o sentido – trata-se das representações que nos permitem reportar a objetos de toda a natureza, quer tenham existência física ou não, como é o caso dos entes matemáticos, puramente abstratos (Bruner, 1998). No ensino da *Matemática para exercitar*, os símbolos são as representações privilegiadas pois o que importa é a aplicação de fórmulas e algoritmos que têm um registo próprio muito específico, universalmente uniformizado (embora possam ser usados distintos algoritmos em diferentes países), sendo irreconhecível o seu significado por quem não estiver informado. É também a manipulação simbólica que permite obter resultados, através de cálculo numérico ou algébrico, sendo inexcedível o valor dos símbolos neste domínio (Smith, 2003).

Mas os símbolos matemáticos podem prestar pouca ajuda quando o raciocínio está em jogo. Outros tipos de representações são de grande utilidade no apoio tanto aos processos de pensar, como de registar e de comunicar as estratégias de raciocínio Goldin (2008). Bruner evidencia a diversidade de representações que estrutura qualquer domínio de conhecimento e classifica essas representações em ativas, icónicas e simbólicas: “A estrutura de qualquer domínio do conhecimento pode caracterizar-se de três maneiras: por um conjunto de acções apropriadas para alcançar certo resultado (representação activa); por um conjunto de imagens ou gráficos sumários que representam um conceito sem o definirem plenamente (representação icónica); e por um conjunto de proposições simbólicas ou lógicas extraídas de um sistema simbólico que é regido por regras ou leis para a formação e transformação de proposições (representação simbólica)” (Bruner, 1999, p. 66).

O uso de diferentes formas de representação empodera os alunos no raciocínio em Matemática. O National Council of Teachers of Mathematics (NCTM, 2007) considera *Representar* (em Matemática) como uma das cinco capacidades transversais essenciais que as crianças de todos os níveis de escolaridade, desde a educação pré-escolar ao ensino pré-universitário, deverão ter possibilidade de desenvolver em Matemática e destaca o seu papel: “As representações deverão ser tratadas como elementos essenciais no apoio à compreensão, por parte dos alunos, dos conceitos e das relações matemáticas, na comunicação de abordagens, argumentos e conhecimentos matemáticos, para si mesmos e para os outros, na identificação de conexões entre conceitos matemáticos

interrelacionados, e na aplicação da matemática a problemas realistas, através da modelação” (NCTM, 2007, p. 75).

Permitir aos alunos que usem em Matemática as diversas representações, em especial representações icónicas e linguagem verbal (Arcavi, 2003) e não apenas as representações simbólicas associadas à linguagem formal matemática, é um contributo inestimável para que possam resolver problemas, para que possam criar as suas resoluções pelos próprios meios, para que possam dar sentido ao resultado a que chegam (NCTM, 2017). Reforço que o estabelecimento de conexões entre diferentes representações sobre o mesmo conceito amplia consideravelmente a compreensão que dele se pode ter – “(usar) diferentes representações é como examinar o conceito através de uma variedade de lentes, com cada lente a proporcionar uma perspetiva diferente que torna a imagem (conceito) mais rica e mais aprofundada” (Tripathi, 2008, p.439). Quando os alunos aprendem a representar, discutir e estabelecer conexões flexíveis entre as ideias matemáticas, demonstram uma compreensão mais profunda e uma capacidade fortalecida de resolução de problemas (Lesh, Post & Behr, 1987).

3.3. Que normas apoiam o raciocínio e a comunicação matemática?

Um ponto alto do ensino exploratório da Matemática é, sem dúvida, a discussão coletiva, embora todos as fases da aula estejam interrelacionadas e o sucesso de uma contribua para o sucesso das outras. A condução da discussão começa a ser preparada pelo professor na fase do trabalho autónomo dos alunos, quando observa as estratégias diversificadas que são produzidas com vista à sua seleção e seriação para uma partilha orientada por critérios matemáticos, ou seja, potencialmente promissora de gerar uma experiência matemática genuína e favorável ao alcançar-se a compreensão por parte de todos os alunos. Neste cenário, não partilha o seu trabalho quem sente apetite de ir ao quadro mas sim quem tem uma resolução que se espera que possa contribuir para o entendimento e enriquecimento de todos. E como distinguir quais as resoluções mais adequadas? O conceito de norma sociomatemática, proposto por Yackel & Cobb (1996) pode ajudar o professor a eleger o conjunto das resoluções indicadas para a discussão coletiva. Estas normas são distintas das normas sociais da sala de aula que gerem as interações dos alunos em qualquer disciplina, pois elas são específicas dos aspectos matemáticos da actividade dos alunos. A primeira norma sociomatemática tem a ver com o que faz uma *justificação matemática aceitável*, que se prende com a utilização de formas de pensar e agir rigorosas aplicadas a objetos matemáticos, conceitos e procedimentos, que conduzam à produção de uma resposta legítima; a *diferença matemática* constitui outra destas normas e consiste na consideração de processos de raciocínio distintos, igualmente legítimos mas que exibam o estabelecimento da compreensão matemática de uma forma diferente de uma já conhecida; outra norma importante é a da *eficiência matemática*, que se foca no poder que o processo de raciocínio usado tem para gerar, de modo económico, sem derivações acessórias, uma resposta certa; por último, a norma da *sofisticação matemática* aponta modos de raciocínio a que se reconhece algum valor estético, como a simplicidade e a elegância.

Na educação dos alunos para a participação em discussões matemáticas, é essencial que os alunos se apercebam destas normas e as usem como critérios para apreciar as produções matemáticas em discussão. A sua consideração contribui para focar as discussões matemáticas não só no certo ou errado, mas nas diferentes características dos modos de raciocinar e nas suas consequências no valor, poder e estética das resoluções elaboradas. Com uma prática continuada que tome as normas sociomatemáticas como referencial, os alunos não só robustecem a sua visão acerca da Matemática enquanto domínio de fazer plural, onde modos diferenciados de raciocinar são válidos, como também desenvolvem a capacidade de se autorregular. O exercício das normas sociomatemáticas influencia favoravelmente nos alunos uma predisposição positiva para a Matemática bem como o desenvolvimento de uma autonomia intelectual crescente neste domínio (Yackel & Cobb, 1996). A este respeito, há que frisar que o que se torna matematicamente normativo numa sala de aula é determinado pelos objectivos, crenças, suposições e pressupostos presentemente assumidos pelos participantes na aula, que regeneram e modificam as suas compreensões através das interações. Ao mesmo tempo, estes objectivos e as compreensões largamente implícitas são eles próprios influenciados pelo que é legitimado como actividade matemática aceitável. É neste sentido que as normas sociomatemáticas e os objectivos e crenças acerca da actividade matemática e da aprendizagem estão reflexivamente relacionados (McClain & Cobb, 2001).

3.4. Um exemplo real em sala de aula

Ilustro a importância do uso de representações múltiplas, em particular as icónicas, e o exercício das normas sociomatemáticas com uma situação ocorrida numa sala de aula de uma escola pública portuguesa, numa turma do 3.º ano do 1.º Ciclo de escolaridade, à qual o professor colocou o problema “Cálculo para os meninos” (figura 2).

O Manuel contou à Carolina que no dia anterior foi ao médico e que este lhe receitou cálculo. Deverá tomar um comprimido de seis em seis horas. A Carolina riu-se. Há uma semana também foi ao médico e começou a tomar um comprimido de cálculo de oito em oito horas. O médico receitou a cada um deles duas caixas com duas placas com 24 comprimidos cada.

— “Tomo mais do que tu!” — disse o Manuel.

A Carolina pensou e respondeu hesitante:

— “Sim... mas... mas como comecei antes de ti, se calhar... parece-me que vamos terminar os comprimidos ao mesmo tempo...”

Será que é mesmo assim?

Figura 2: Enunciado do problema “Cálculo para os meninos” (Canavarro, 2008)

Não cabe neste texto descrever como se processou a aula nem analisar os discursos mas é relevante considerar as três resoluções que acabaram por ser postas em comum na turma, proporcionando a possibilidade de lidar com as normas sociomatemáticas.

A resolução apresentada na figura 3 foi sugerida pelo professor. Trata-se de uma resolução com uma estratégia de cálculo sequencial em que há que determinar, para cada criança envolvida na história, quantos dias cada uma demora a esgotar as duas caixas de comprimidos. Para comparar os tempos de toma do medicamento das duas crianças, há que utilizar um calendário do mês de novembro desse ano – calendário disponibilizado pelo professor, assinalando o dia 9 como aquele em que supostamente o Manuel teria consultado o médico, e fazer o preenchimento, na linha superior, dos dias em que a Carolina tomou o medicamento e, na linha inferior, dos dias em que o Manuel tomou o medicamento. A resposta ao problema é obtida pela comparação entre as linhas preenchidas relativamente às duas crianças.

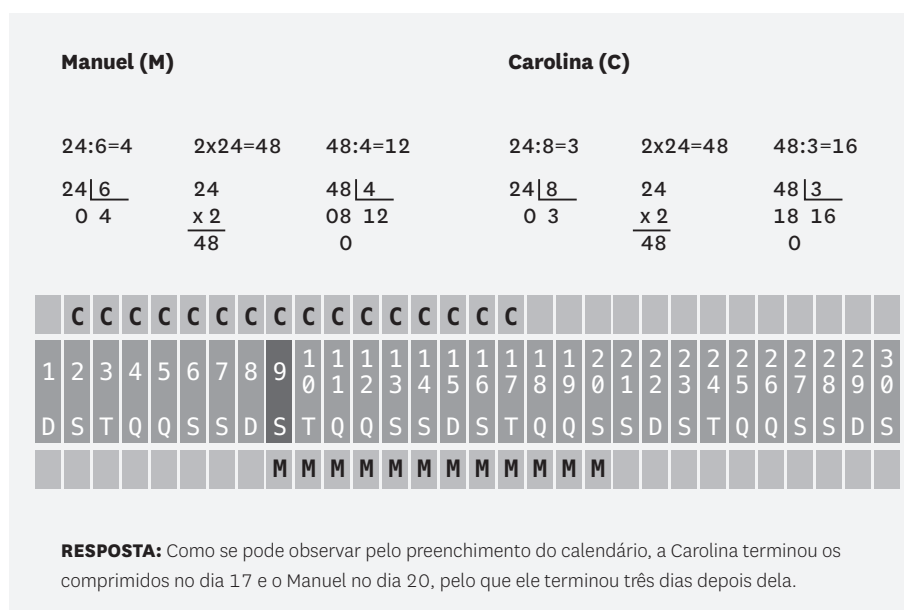


Figura 3: Resolução, sugerida pelo professor, do problema “Cálcio para os meninos”

A figura 4 mostra as resoluções que viriam a ser apresentadas por duas crianças da turma aos seus colegas. A resolução do lado esquerdo da figura foi realizada por uma criança, Maria, que, apoiando-se no seu esquema, a explicou fluentemente à turma e professor da seguinte forma:

Maria: “Primeiro fiz prá Carolina... tomou 3 comprimidos em cada dia... fui desenhando cada dia e contando os comprimidos até dar 48... depois contei os dias, demorou 16 dias a tomar os comprimidos todos. Depois fiz pró Manuel... tomava quatro comprimidos por dia, também fui desenhando e contando, demorou 12 dias... mas só começou a tomar os comprimidos uma semana depois da Carolina... por isso, para contar os dias do Manuel, comecei no dia oito... E foi até ao dia 19. Por isso a Carolina acabou três dias mais cedo que o Manuel – porque ela tomou em 16 dias.”

A apresentação da resolução de Diogo, do lado direito da figura 3, foi também feita no quadro e acompanhada de explicação pelo seu autor, como se pode observar no excerto do diálogo ocorrido com o professor:

Diogo: “A Carolina está em cima... demora 16 dias...”

O professor interrompe:

Professor: “Mas como sabes que são 16?!”

Diogo: “ 16×3 ... fiz mentalmente...”

O professor sorriu e anuiu acenando com a cabeça, dizendo:

Professor: “Continua!”

Diogo: “Sete dias está só ela a tomar...” – apontando para o primeiro arco.

Professor: “Sim, e depois?”

Diogo: “O Manuel é em baixo... demora 12 dias a tomar mas só começa no sétimo dia. Acabam com diferença de três dias” – apontando para o arco por debaixo do 3. E conclui:

Diogo: “Para acabarem no mesmo dia, o Manuel tinha de começar três dias mais cedo.”

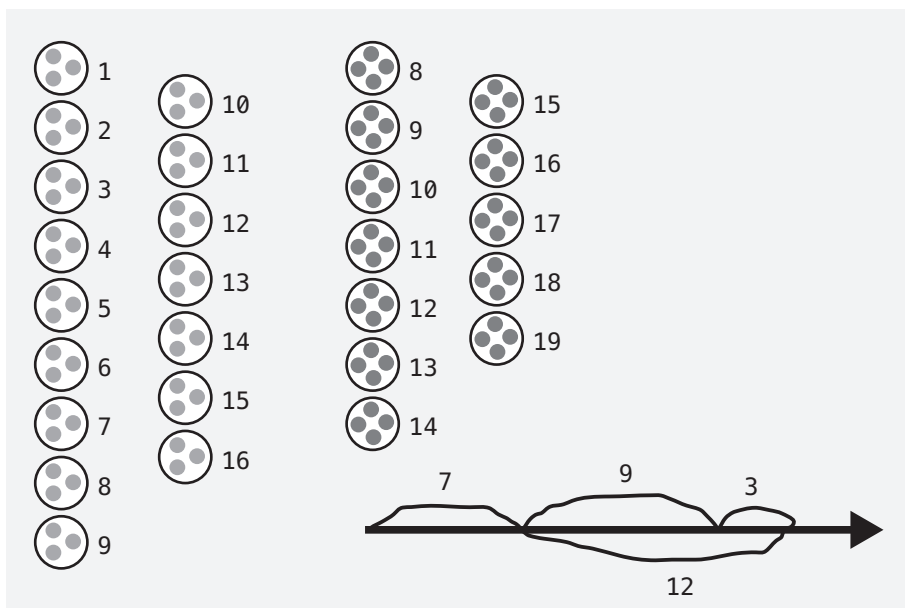


Figura 4: Resoluções de Maria (à esquerda) e de Diogo (à direita)

A análise destas resoluções evidencia, desde logo, a importância do uso de representações icónicas para a resolução do problema por Maria e Diogo. Na descrição que fazem, ambos se socorrem dos diagramas que elaboraram para se explicarem e, ao fazê-lo, denotam a importância que estes tiveram no desenvolvimento do raciocínio – sobretudo no caso de Maria, em que a simulação da situação da toma dos comprimidos decorreu à medida que ia desenhando. Os esquemas de Maria e Diogo mostram como se organizaram de modo a resolverem a maior dificuldade do problema: conseguir decidir se as crianças terminavam a toma dos comprimidos no mesmo dia ou em dias diferentes e com que diferença. Para lidar com esta dificuldade, a resolução do professor assenta num artifício socorrendo-se de um calendário que não estava previsto na formulação inicial do problema que era, note-se, completamente aberta quanto período do ano em que decorria a história. O calendário, embora possa ter algum mérito, “amarra” o período da história a novembro, a 9 de novembro, sem qualquer necessidade. Esta resolução, não obstante ser da autoria do professor, constitui uma estratégia menos eficiente do que as apresentadas pelos alunos, que resolveram o problema independentemente do(s) mes(es) em que a história se passa. As estratégias de Maria e Diogo são, por assim dizer, à prova do calendário da história, tendo um maior grau de generalidade, o que as torna mais poderosas.

Vale ainda a pena observar como os dois alunos se distinguem entre si na resolução da dificuldade da comparação: Maria iniciando a contagem do primeiro dia relativo a Manuel no que correspondia ao oitavo dia de Carolina; Diogo recorrendo a uma recta numérica a que associou o tempo para estabelecer a relação entre Manuel e Carolina. Este recurso facultou-lhe aumentar o alcance da sua resposta: Para que terminassem de tomar os comprimidos ao mesmo tempo, o Manuel teria de ter começado 3 dias mais cedo. É uma resposta que revela uma total compreensão da situação. Além disso, quer a estratégia propriamente dita, quer o seu registo escrito, podem ser considerados de uma enorme elegância matemática – o que deixou professor e colegas bastante surpreendidos e rendidos.

As estratégias das crianças são claramente diferentes da estratégia do professor também na forma como lidam com os cálculos implícitos. A primeira estratégia dá grande ênfase ao cálculo, expondo os algoritmos usados na determinação dos valores numéricos, apesar de deverem ser considerados triviais para crianças daquele ano de escolaridade. As resoluções das crianças socorrem-se do cálculo mental: o de Maria acompanhado dos registos consecutivos nas “bolinhas” que representam, segundo ela quis, cada um dos dias; o de Diogo que é concretizado, de forma breve, mentalmente, retendo o alunos os resultados que importam.

O confronto entre estas três resoluções presentes na discussão coletiva que aconteceu na aula teve o potencial de, por um lado, contribuir para a educação dos alunos relativamente ao papel das representações múltiplas, valorizando-se a linguagem verbal apoiada nas representações icónicas para proporcionar sentido e compreensão, e, por

outro lado, contribuir para a distinção relativa às características de resoluções matematicamente diferentes, elegendo-se as mais eficazes, poderosas e sofisticadas.

4. Entre a Matemática e a filosofia: a concluir.

Matemática e educadora matemática de formação e profissão, escrevi este texto expondo os meus pontos de vista, suportados em investigação, acerca da Matemática e seu ensino e aprendizagem, segura da importância decisiva que têm as características da prática do/a professor/a na formação de conceções e nas oportunidades de aprendizagem por parte dos/as alunos/as (Hiebert & Grouws, 2007). Ao longo do texto, defendo um ensino de natureza exploratória da Matemática, baseado em tarefas de natureza problemática, que desafia os alunos e permite a cada um/a:

Vivenciar uma experiência matemática genuína que faz justiça à natureza da ciência como ela é;

- Educar o raciocínio, com base em normas, em busca da compreensão;
- Desenvolver predisposição positiva em relação à Matemática;
- Assumir um papel com valor na construção coletiva, com participação de ideias próprias num discurso partilhado;
- Sentir-se incluído com espaço para praticar formas de pensar diferenciadas da do professor e/ou colegas e usando as representações que melhor se adequam ao seu raciocínio e apoiam a sua comunicação
- Desenvolver uma competência matemática que contribui para a formação de um perfil adequado aos desafios que se perspectivam para o século XXI.

Desta síntese, destaco duas ideias fundamentais da experiência matemática em sala de aula:

- O exercício normativo da racionalidade em busca da compreensão e do sentido das coisas (matemáticas).
- O modo de estar interrogativo e reflexivo, em que todos podem participar e ver legitimados os seus raciocínios (matemáticos) através do discurso partilhado.

E, sem querer arriscar deambulações sobre a Filosofia, não serão estas duas ideias o essencial da experiência filosófica?

Para concluir de vez, falta uma interrogação: se a Fernanda Henriques tivesse tido acesso a uma Matemática mais do raciocinar e menos do exercitar, ter-se-ia deixado tentar?

Referências

- ABRANTES, P. (1989). “Um (bom) problema (não) é (só)...” *Educação e Matemática*, 8, 7-10.
- APM (1998). *Matemática 2001: Diagnóstico e recomendações para o ensino e aprendizagem da Matemática*. Lisboa: APM.
- ARCAVI, A. (2003). “The Role of Visual Representations in the Learning of Mathematics.” *Educational Studies in Mathematics*, 52(3), 215-41.
- BRUNER, J. (1998). *Acts of meaning*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BRUNER, J. (1999). *Para uma Teoria da Educação*. Lisboa: Relógio D’Água.
- CANAVARRO, A. P. (2017). “O que a investigação nos diz acerca da aprendizagem da Matemática com conexões – ideias da teoria ilustradas com exemplos.” *Educação e Matemática*, 144-145, 38-42.
- CANAVARRO, A. P. (2011). “Ensino exploratório da Matemática: Práticas e desafios.” *Educação e Matemática*, 115, 11-17.
- CANAVARRO, A. P. (2008). “Raciocínio matemático na aula: Uma questão de confiança?” *Educação e Matemática*, 100, 34-36.
- DEVLIN, K. (2002). *Matemática: a ciência dos padrões*. Porto: Porto Editora.
- GOLDIN, G. (2008). “Perspectives on representation in mathematical learning and problem solving”. In L. ENGLISH (Ed.), *Handbook of international research in mathematics education* (pp. 178-203). New York, NY: Routledge.
- GRAVEMEIJER, K. (2017). “How can Mathematics Education prepare students for their future?” In *Conferência Internacional Currículo para o Século XXI – “Pensar a Matemática”*, decorrida no Centro Cultural de Belém, Lisboa, 13 de janeiro de 2017. <http://www.dge.mec.pt/conferencia-internacional-curriculo-para-o-seculo-xxi-pensar-matematica>
- HANNULA, M. (2006). “Motivation in Mathematics: goals reflected in emotions.” *Educational Studies in Mathematics*, 63, 165-178.
- HANNULA, M. (2009). “International trends in mathematics education research.” In M. LEPICK (Ed.), *Teaching mathematics: retrospective and prospective – Proceedings of the 10th International Conference* (pp. 11-19). Tallinn: Tallinn University Press.
- HIEBERT, J., & GROUWS, D. (2007). “The effects of classroom mathematics teaching on students’ learning.” In Frank LESTER (Ed.), *Second Handbook of Research on Mathematics Teaching and Learning* (pp. 371-404). Charlotte, N.C.: Information Age; Reston, Va.: National Council of Teachers of Mathematics.

- LESH, R., POST, T., & BEHR, M. (1987). "Representations and Translations among Representations in Mathematics Learning and Problem Solving". In Claude JANVIER (Ed.), *Problems of Representation in the Teaching and Learning of Mathematics* (pp. 33-40). Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
- MAASS, K., & ARTIGUE, M. (2013). "Implementation of inquiry-based learning in day-to-day teaching – a synthesis". *ZDM*, 45, 779-795.
- MCCLAIN, K., & COBB, P. (2001). "An analysis of development of sociomathematical norms in one first-grade classroom". *Journal for Research in Mathematics Education*, 32(3), 236-266.
- NCTM (2007). *Princípios e normas para a Matemática escolar*. Lisboa: APM.
- NCTM (2017). *Princípios para a Ação: assegurar a todos o sucesso em Matemática*. Lisboa: APM.
- PÓLYA, G. (2003). *Como resolver problemas*. Lisboa: Gradiva.
- PONTE, J. P. (2005). "Gestão curricular em Matemática". Em GTI (Ed.), *O professor e o desenvolvimento curricular* (pp. 11-34). Lisboa: APM.
- SMITH, E. (2003). Stasis and Change: Integrating Patterns, Functions, and Algebra throughout the K-12 Curriculum. In J. Kilpatrick, W. G. Martin, & D. Schifter (Eds.), *A Research Companion to Principles and Standards for School Mathematics* (pp. 136-150). Reston: NCTM.
- STEIN, M., ENGLE, R., SMITH, M., & HUGHES, E. (2008). "Orchestrating productive mathematical discussions: five practices for helping teachers move beyond show and tell". *Thinking and Learning*, 10, 313-340.
- TRIPATHI, P. (2008). "Developing mathematical understanding through multiple representations." *Mathematics Teaching in the Middle School*, 13(8), 438-444.
- YACKEL, E. & COBB, P. (1996). "Sociomathematical norms, argumentations and autonomy in mathematics." *Journal for Research in Mathematics Education*, 27, 458-477.

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

A Filosofia e a exigência do dizível

ANTÓNIO J. CASELAS

Licenciado em filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e doutorado pela Universidade de Évora com uma tese sobre Giorgio Agamben, é, neste momento, responsável pelo projeto Escxel – Rede de Escolas de Excelência no Agrupamento de Escolas de Santa Catarina.

Para além do debate epistémico ou mesmo metafísico, onde muitos reclamam a cientificidade do conhecimento, quer a partir de elucidações formais, quer da tentativa de instituir uma injunção metodológica particular a todo e qualquer domínio filosófico, o dizer, o logos apresenta-se sempre na sua nobreza e soberania. Se o debate metodológico e as pretensões acima assinaladas prosseguem, se o seu anacronismo e a denúncia da sua clausura sectária são ignorados, não é menos verdade que o pensar crítico e o vigor reflexivo ancestral se reatualiza em áreas essenciais do pensamento contemporâneo. A filosofia moral, a estética e o pensamento político são exemplo desses territórios. A dissociação, o confronto metodológico e o conflito dos saberes não diminuem ou degradam a instituição do logos e do pensar inaugural que é o legado da Filosofia. Dizer o real e fazer ressurgir o testemunho constituem ainda tarefas do presente. A exigência do dizível forma-se a partir do apelo desse real e da sua instituição, mas também da recusa ou da indiferença perante a quebra da racionalidade na praxis política atual. Pouco importa se essa quebra surge de uma escolha ou da justificação democrática da decisão política; essa quebra não é isenta de paradoxos porque coexiste com o incremento da consciência política e cívica. Se o logos crítico se mostra, em muitos casos, insuficiente como agente transformador do real e da polis, a premência da sua instituição não pode ser iludida nem esmagada pelos indícios ideológicos da quebra da racionalidade. Se o pensar não pode aspirar ingenuamente à naturalização e à neutralidade, o mesmo se aplica à linguagem e ao discurso, às suas qualidades originais e ao seu envolvimento direto na realidade social e na sua fonte subjetiva.¹ A ficção da cientificidade neutra é um arcaísmo filosófico e formal há muito repudiado pelas ciências experimentais. A validação empírica e factual não pode emergir de uma fonte pura da linguagem, mas da sua inserção e determinação histórica no ser e no mundo. Se a filosofia também recusa a naturalização e a pretensão instrumental da imagem ficcional da ciência, não se pode afastar da sua incumbência crítica, a mesma que na Oratio de Pico della Mirandola, se diz radicar apenas na força e presença lúcida da consciência autónoma.² Contemporaneamente, a referência ao ‘pensamento crítico’ e aos autores que se poderão, (ainda que a título polé-

1 VIGNAUX, Georges, *Le discours acteur du monde. Enonciation, argumentation et cognition*, Ophrys, 1988, p. 50 ss.

2 PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre a dignidade do homem*, trad. Maria de Lurdes S. Ganho, Ed. 70, Lisboa, 1989, p. 75.

mico ou de forma não exaustiva) indicar sob essa designação, enfatiza a ‘sofisticação da análise do concreto’ ou a desconstrução explícita das estratégias ideológicas que invadem o discurso e a ação.³ A análise não deve recusar nem iludir a negatividade nem a ordem falsamente civilizadora do tempo atual. E se os pensadores do real político ou biopolítico privilegiaram, em geral, as matrizes negativas da modernidade que tiveram origem no Holocausto em desfavor de outros modelos totalitários, não é menos verdade que o apelo da negatividade mantém a sua premência desafiadora no presente. Nessa atualização da negatividade o pensar esbarra mais uma vez com a surpresa e a radicalidade da opressão e da destruição desprovida de qualquer móbil; com a difícil expectativa de um desenlace satisfatório para o terror que os testemunhos do passado continuam a multiplicar muito depois da libertação da opressão nazi.⁴ E se os depoimentos sobre a vivência do Holocausto na primeira pessoa permitem enfatizar dramaticamente a negatividade, as análises documentais e reflexivas – biopolíticas – da opressão do sistema totalitário soviético permitem cumprir a mesma função.⁵ Presa de uma perseguição e destruição iminente, a vítima inusitada e indiferenciada da violência totalitária é o exemplo próximo de uma opressão absoluta e despojada de um sentido que lhe confira uma lógica jurídica e política. O dizer dessa violência constitui ainda o desafio máximo da racionalização política, um dizer que pareceu escapar sempre a uma apropriação discursiva. Ela não é apenas a negação grosseira e brutal da liberdade, mas numa derradeira formulação de Arendt, pode ser vista também como uma expressão do medo da liberdade e da total incapacidade em lidar com ela.⁶ A violência urbana atual, sobretudo aquela que possui contornos ráticos e discriminatórios é uma outra marca dessa negatividade que marcou o destino e compreensão política do Ocidente. A inesperada dificuldade com que o pensamento crítico se enreda na sua análise recorda a negação do estatuto político ou biopolítico do testemunho da opressão totalitária. Se neste caso não se pretende restabelecer elos mediadores com eventos trágicos que sucederam, não é menos evidente que a carga política que os acontecimentos (situados no limiar do caos e da violência incontrolada) transportam deve ser desvelada pelo dizer do político. As categorias clássicas enquadraram singularmente a relação entre a linguagem, o dizer (nas suas diversas formas) e o ser; a sua disponibilidade e abertura e as suas múltiplas atualizações; os graus e nuances do sentido; a fala, o discurso e a língua; aquilo que deve ser privilegiado na racionalização e o acessório. A determinação do ser e da existência é, por isso, inseparável do dizer e do dizível naquilo que possui de essencial ou de acidental. A possibilidade e a evidenciação do ser pela linguagem, o topos essencial desta nas abor-

3 From Agamben to Žižek. *Contemporary critical theorists*, Edited by Jon SIMONS, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010. p. 8 ss.

4 DE GAULLE ANTHONIOZ, Geneviève, *La traversée de la nuit*, Paris, Seuil, 1998.

5 WERTH, Nicolas, *L’île aux cannibales*, Paris, Perrin, 2008. Prozorov, Sergei, *The biopolitics of stalinism: Ideology and life in Soviet Socialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

6 ARENDT, Hannah, *The last interview and other conversations*, Brooklyn, London, Melville House Publishing, 2013, p. 119.

dagens múltiplas da filosofia e dos seus territórios mais específicos pertencem, assim, à categorização do dizer e esta tem sido devidamente enfatizada no presente e na decorrência do percurso histórico. O ‘dizer-se’ na fixação ou instituição da identidade e o ‘dizer o outro’ nas relações mais abrangentes (que parece deparar com dificuldades nos domínios da ética da política) fazem igualmente parte dessa urgência convocada pelo pensar e pela racionalização. A marca da singularidade própria e da aceitação do outro percorrem também essa urgência ou necessidade de atualização das relações entre o ser e a linguagem. As máscaras da realidade mundana podem contribuir para nublur essa urgência mas não podem ocupar o seu lugar ou deslocá-la para a esfera da indiferença ou da neutralidade. A problematização das relações entre a filosofia, a esfera do pensar e a racionalização e da criação poética cabe nesta urgência que nem sempre é bem entendida. Os pressupostos da cientificização do pensar filosófico contribuíram, como por vezes se assinala, para a quebra desse entendimento. Pode a poesia pensar o real no mesmo plano da filosofia e, em certo sentido, competir com ela? É uma questão que divide alguns pensadores. Mas isso não impede que se verifique a mesma convocação do ser pela linguagem poética, a urgência do dizer situada numa outra esfera da criação e do logos. Remeter uma para a outra, criação poética e linguagem da filosofia, o dizer porventura mais originário e a sua expressão categorial e lógica constitui ainda uma tarefa por realizar. Os pensadores da indeterminação ou da dissolução das polaridades, quer ao nível da abordagem ética quer ético-política parecem dar conta dessa difícil categorização explícita da linguagem; porém, é nos limiares (e também no que é paradoxal) que se insurge, muitas vezes, o real que nos convoca a pensar. O dizer que mostra o real nem sempre é imperativo e pode, pelo contrário, imiscuir-se naquilo que se julga pertencer à ordem do persuasivo e que escapa à pronta e voluntariosa determinação lógica. Um dizer que, no entanto, urge e se atualiza constantemente. Nem sempre entendida por alguns pensadores, essa violência não pode ser neutralizada ou esvaziada da sua marca política. A gratuidade não lhe pertence e a particularidade que a restringe ao quotidiano empobrece-a. A visão política que a reconduz à fonte dos desequilíbrios que se agravam no território social urbano e global é o seu dizer adequado. Nela deve-se convocar o distanciamento crítico; enaltecer essa violência com o propósito de justificar uma via possível para a transformação revolucionária constitui um equívoco. A linguagem, a norma e a nomação transportam uma violência que não pode ser escamoteada pelo esforço de racionalização do real.⁷ Aceder a essa violência pela via da literalidade do discurso político que se designa de populista é uma experiência simultaneamente amarga e rica em termos simbólicos. O populismo atual reduz as margens de dissimulação do discurso político tradicionalmente conservador. A polidez desse discurso tradicional esconde na verdade as mesmas motivações intrínsecas: a diminuição e desprezo do outro como sujeito ético e como cidadão. O real representado é o mesmo, a diferença está na ilusão da veracidade e da verdade que supostamente os enunciadores do discurso populista apregoam. Essa representação consiste na veiculação da mesma ordem social: a

7 ZIZEK, Slavoj, *Violência*, trad. Portuguesa M. Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 2009, pp. 60 ss.

perpetuação da iniquidade material e político – ideológica. Os consumidores desse discurso, os que a ele aderem subjetivamente não se apercebem ou fingem não se darem conta que se trata da mesma ordem representada por dois discursos aparentemente distintos. Se a palavra populista ou politicamente radicalizada é mais grosseira e primária, numa palavra, mais violenta na sua literalidade, isso não lhe confere nenhuma prerrogativa sobre a modificação do real que pretensamente critica e pretende transformar. Na verdade, nenhuma violência verdadeiramente revolucionária, qualquer que seja a sua matriz ideológica transformou o real, mas proporcionou à expectativa subjetiva mais uma face ilusória. Na ordem política atual, os populismos bem sucedidos encaixam-se nessa criação da grande ilusão política que se substitui ao esgotamento da palavra e do discurso político corrente. A imperfeição subjetiva do dizer populista ‘verdadeiro’ afasta-se da polidez da mentira bem engendrada, mas perpetua a mesma ‘ordem objetiva.’ A subjetivação em ambos os casos não nos traz nada de novo nem de verdadeiramente transformador; não acrescenta nenhum horizonte de esperança à ordenação injusta do real, não atenua nem elimina os seus efeitos perniciosos. Não fornece voz e palavra ao povo nem rejuvenesce a nação. Não renova nem torna mais justa a polis. A razão populista apodera-se das expectativas equívocas, mas na verdade, constitui uma quebra da racionalidade política numa era em que as contradições e desequilíbrios pareciam propiciar uma consciência global particularmente esclarecida. É mais fácil, contudo, desconstruir a razão populista do que identificar-lhe as fontes; mapear com precisão as motivações da sua sedução recorrente. A racionalidade política não sucumbe facilmente a motivações óbvias e identificadas a partir da descrença no funcionamento das instituições ou na fragilidade das suas decisões. Não pode ser simplesmente explicada por razões egoístas e privadas. Os fracassos da ordem factual globalizada não devem ser mascarados pela superficialidade da ilusão do comum e das falhas da subjetivação. As contradições do comum não se explicam apenas pela ausência de formas mais sofisticadas da consciência que parecem incompatíveis com a era da cognição comunicativa. As razões do sucesso populista e da sua apropriação discursiva impõem uma busca inusitada pelo modo de estruturação de falsas esperanças que, pelo menos para alguns, persistem. A surpresa perante a sedução criada por essa ilusão transforma-se em amargura. A contextualização recente dessa amargura pode ser ilustrada pelas reações à eleição do novo presidente americano.⁸ A desconstrução das razões populistas ou daquelas que são assim designadas não é incompatível com a perceção da dificuldade em identifica-las cabalmente ou, pelo menos, de forma não polémica. A crítica das suas motivações situa-se num plano de claro confronto ideológico tendo em conta as suas configurações históricas ou assumidamente histórico-filosóficas. A categorização dessas razões como equívocas pode ser explicada parcialmente sem que se necessite de uma recondução plena às suas causas profundas que supõem algum distanciamento

8 Como nos relatam as palavras de uma manifestante de uma das marchas de protesto contra a eleição D. Trump de 21 de janeiro de 2017, o dia seguinte à sua tomada de posse como 45.º presidente dos USA: «Estou enojada porque isto mostra que as coisas não mudaram tanto como pensávamos.»

histórico. A crítica não se confunde neste caso com qualquer visão eminentemente negativista ou que se situe num plano de crítica ideológica do funcionamento de organizações ou movimentos que negam a sua pertença ao quadro institucional; a pretensão fundamentalista ou ‘purificada’ dessas organizações foi, por diversas ocasiões, devidamente denunciada. Contudo, verifica-se que em casos recentes conseguiu-se um sucesso inusitado: no confronto com o poder comunicacional a razão populista pôde prevalecer. Aparentemente, a possibilidade desse poder determinar a orientação da decisão comum, da vontade do maior número, quer em moldes mais tradicionais ou nas formas mais inovadoras da ‘comunicação digital’ revelou alguns limites. Antes de se falar na instauração de um novo paradigma importa situar esse sucesso, (que noutro contexto poderia ser considerado de modo não negativo), num domínio em que os limites do poder comunicacional coincidem com a fragilidade de decisões institucionais que já não se adequam à realidade do presente. Sabe-se que dentre essas decisões, se encontram, na verdade, hesitações, contradições e fraquezas intrínsecas ao poder político e ao seu exercício concreto. A negatividade do comum (a atribuição negativa do que se designa como ‘a consciência do povo’), as suas falhas ao nível da racionalidade política permite que a razão populista leve a melhor. Os efeitos, igualmente, negativos de decisões institucionais ou do poder político vigente podem conduzir, assim, à prevalência de tendências que alguns preferem designar de ‘imunitárias’ e que na prática se traduzem em propostas políticas protecionistas e nacionalistas. Institui-se deste modo a base da razão populista e do seu extensivo poder negativo que presentemente parece superar o poder comunicacional e mediático. A notoriedade dessa superação é ainda limitada no tempo mas as suas repercussões a longo prazo são previsíveis: um enfraquecimento ainda maior da racionalidade política. A naturalização do equívoco das razões da aparência do real (que pôde ser singularmente designado na elaboração discursiva populista) e que se pretende substituir a outras apropriações que manifestamente fracassam, não cumpre a tarefa da desconstrução própria da filosofia. Se esse fracasso pode ser também visível no discurso da política ou do político e não apenas na estruturação epistemológica do conhecimento em geral, compete ao pensamento crítico ocupar-se desses domínios. A dizibilidade coincide com a tarefa de cognoscibilidade; o dizer recolhe as coisas na sua presença.⁹ O pensar medeia o topos que separa a palavra e as coisas. Se a racionalização não se esgota na elaboração conceptual específica, mas toca o limite da linguagem e da sua relação com as coisas na sua presença abre-se um espaço de intervenção do pensar e, em certo sentido, das ideias.¹⁰ Atribuir às ideias ou ao pensamento a tarefa de assegurar uma maior eficácia na mediação, não permite só por si superar as perigosas incursões práticas da ilusão política; mas não há, porventura, nenhuma via privilegiada num outro plano suficientemente elevado que se possa defender de certos apelos ideológicos. Nor-

9 AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è la filosofia?* Quodlibet, 2016, pp. 69-70.

10 Idem, Idem, p. 114: «A una filosofia senza più idee, cioè puramente concettuale, che diventa per questo una sempre più inutile ancilla scientiae, corrisponde una scienza che non riesce a pensare il suo rapporto con la verità che dimora nelle lingue naturali.»

malizar a exceção ou a singularidade política arbitrária da emergência ao nível do discurso é uma via perigosa: o estímulo à violência da instituição do direito ou da decisão política é, certamente, condenável e não pode ser confundível com o apoio tácito a essa violência, que é o que muitas vezes sucede na prática jurídico-política e governativa. A literalidade do discurso do apelo à violência é sempre inaceitável e a adesão e expectativas concordantes de alguns não a permite legitimar. Confundir a crítica e a desconstrução do discurso e das razões populistas com um apoio tácito e hipócrita a práticas ilegítimas vigentes é um frágil estratagema ideológico. A crítica que se manifesta como anti-propaganda ou propaganda contrária assume razões tão condenáveis como as vinculadas pelo discurso populista corrente. A massificação generalizada desse tipo de discurso constitui o verdadeiro risco, não a possibilidade da posição crítica falhar na sua pretensão à neutralidade. A possibilidade de transformar o pensamento e o pensar numa experiência comum – que se aparte das insuficiências da vida ou vivência do comum entendida como o nexo em que certos equívocos da decisão política ocorrem no exercício da cidadania (que na aparência regimentar das democracias é considerada livre) constitui uma finalidade por realizar. A pretensão de inscrever o pensar num horizonte de universalidade ou, em termos mais modestos, num patamar de expressão do maior número daqueles que coexistem e agem no espaço público é uma das formas de cumprir o dizer e a forma de vida autêntica do comum. A ideia de que compete sobretudo à filosofia realizar essa pretensão é menos polémica do que parece. A sua abordagem ou expressão sob a forma de pensamento crítico ou criticista tem obtido uma razoável aceitação. Ligar o pensamento à vida e à sua apropriação pelo logos faz parte integrante dessa abordagem. Pensar é dizer a vida e a sua forma sem que se interponham os equívocos já recorrentemente denunciados pelo pensamento crítico e o retorno desses equívocos na manifestação e decisão do comum não pode deixar de causar surpresa e decepção. A possibilidade e a realidade – atualização – desse dizer constitui a marca do pensar. O seu poder interventivo na transformação do real também decorre dessa possibilidade e se os modos da sua efetivação politicamente programática são ainda insuficientes isso não compromete essa possibilidade e poder. A transformação do real que hoje se designa sobretudo pelas suas figuras negativamente revolucionárias não permite antever uma solução que se apresente como verdadeiramente herdeira do criticismo. O protecionismo e a exclusão retornam e encontram-se, novamente perigosamente associados; e se a figura da exceção contemporânea não pode ser escamoteada, a similitude entre o regime democrático e o totalitarismo do passado tem causado embaraço. Se no presente o alvo do discurso dito populista é também o refugiado ou aquele que foge do terror e da opressão, o espaço da cidadania pode encontrar-se, desde logo, contaminado e a noção de que ninguém está a salvo da desterritorialização e da perda do seu estatuto de habitante da cidade plural é essencial.¹¹ O cancelamento (e não a mera mitigação ou a acei-

11 AGAMBEN, Giorgio, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005. pp. 28-29: «Solo in una terra in cui gli spazi degli Stati saranno stati in questo modo traforati e topologicamente deformati e in cui il cittadino avrà saputo riconoscere il rifugiato che egli stesso è, è pensabile oggi la sopravvivenza politica degli uomini.»

tação tácita) da desterritorialização e da consequente produção de novas formas de exclusão deve sobrepor-se à coexistência com os modos opressivos de pensar a relação política soberana. Se o Ocidente se encontra em vias de perder a sua posição simbólica como espaço de referência da evolução política emancipadora, isso não deve ser comemorado com um silêncio cúmplice. A arquitetura do dizer e da racionalidade histórico-filosófica constituem-se como modalidades da necessária denúncia dessa ordem factual. A falsidade e o erro da decisão política não devem ser deixados à sua sorte acarretando com isso a perpetuação das ilusões do comum e da sua ineficácia 'programática'. Se o pensamento crítico revela as suas fragilidades no momento em que dele se espera a consequência praxica transformadora e a proposta de decisões que anulem a ordem factual opressiva, cabe também ao logos político assumir essa insuficiência. Esta não significa necessariamente que estejamos perante um perene fracasso como levianamente reclamam alguns representantes do moralismo intelectual analítico; significa apenas que um novo espaço se abre na visão do que deverá ser a nova comunidade. Contrapô-la ainda que idealmente aos gestos do passado e reconduzi-la a uma via que negue os efeitos opressivos que mancharam a história do Ocidente e dos territórios que foram subjugados é também essencial na arquitetura dessa nova visão. Nenhuma obsessão sectária ou determinação ancorada numa aparente segurança protecionista poderá servir de orientação para essa comunidade herdeira do sinalizado fracasso da sociedade global. A libertação ideal ou idealizada do dizer e do logos da ordem factual onde impera a decisão soberana tradicionalmente opressora será um primeiro passo para a configuração dessa comunidade que não atualiza as obsessões do passado.¹² A indelével opressão do passado e as suas expressões contemporâneas não se podem confundir, partilhar um espaço de notória indiferença nem repousar no anonimato. Devem aceder ao acontecimento da palavra atualizada, do logos comum da diversidade do pensar filosófico não normalizado nem disciplinado pelo discurso pseudocientífico. E que território da filosofia deve tornar presente esse logos? Não é clarificador que apenas a especificação de uma região tradicionalmente associada ao pensar da política o deva fazer. Por isso é que o pensamento crítico não se pode limitar nem autolimitar. Não deve ser disciplinado, normalizado ou moralizado. Deve permitir o cruzamento de múltiplas abordagens incluindo a contribuição muitas vezes banalizadora da sistematização sociológica. Isso não significa, porém, que a tradição filosófica, naquilo que possui de mais 'técnico' se possa retirar desse território. Pelo contrário, o apelo à superação da tradição, que alguns consideravam a via privilegiada que o genuíno labor filosófico deveria trilhar revelou-se um profundo equívoco. A purificação da linguagem realizada a partir de um modelo 'certificado cientificamente' ou depurado formalmente é enganadora. O dizer que urge e se impõe ao risco da normatividade ideológica não pode estar igualmente sujeito a um espartilho disciplinador que supostamente enaltece uma forma padroniza-

12 Idem, Idem, pp. 89-90: «Sovranità è l'idea che vi sia un nesso indecidibile tra violenza e diritto, vivente e linguaggio, e che questo nesso abbia necessariamente la forma paradossale di una decisione sullo stato di eccezione (Schmitt) o di un bando (Nancy), in cui la legge (il linguaggio) si mantiene in relazione col vivente ritirandosi da esso, ab-bandonandolo alla propria violenza e alla propria irrelatezza.»

da do dizer. Sabemos que o difícil presente é também atravessado pela pulsão da tragicomédia (e já não pela transição da tragédia à farsa) mas a anulação (ou limitação) do dizer e do pensar só tem sentido no plano da ironia.¹³ Se a literalidade do discurso da violência foi marcada no passado – sobretudo no paradigma totalitário nazi – pela ‘seriedade’, a abertura propiciada pela livre expressão e auscultação pública permite, na atualidade, a apropriação sarcástica; esta coexiste perfeitamente com as figuras conceptuais da análise crítica próprias do pensar e do discurso técnico da filosofia. Se o pensar não reivindica hoje o sarcasmo e a ironia nem se entrecruza com as suas expressões literárias, não a diminui como forma crítica de pensar o mundo. Não deve subestimar o seu poder na constituição de um discurso que não sendo técnico-conceptual não é menos desafiador. Porventura essa dimensão adquire maior visibilidade ou relevância na arte e as modalidades de expressão do Século XX comprovam-no; e o mesmo sucede com a visão não conservadora ou tradicionalista da arte. Está por fazer uma arqueologia das razões da estrita determinação irónica do discurso no campo literário apartada das elaborações conceptuais e mesmo pré-categoriais. A simplista identificação do domínio da ironia com a elaboração empírica do discurso e do conhecimento não foi devidamente desacreditada pela análise crítica. A abertura simbólica do pensar na análise da elaboração mítica e na recuperação do seu estatuto epistémico tem sido recorrentemente valorizada, mas continua a manter-se a uma segura distância do patamar da desconstrução irónica. Se esta deve ou não ser incorporada no dizer próprio da filosofia e do seu aparato técnico-crítico constitui um problema por resolver. Se pontualmente certos autores mais mediatizados usam a figura da provocação e do desconcerto analógico para melhor reafirmar a justeza das teses do domínio ético-político e desalojam os filósofos marcantes da história da sua tranquila ‘sacralização’, isso não parece ser suficientemente produtivo para o pensamento crítico. Se a seriedade do discurso significa a impossibilidade de articular a elaboração conceptual com a coloração própria da ironia (sem a desnecessária carga ornamental de recursos retóricos), essa limitação ou restrição está longe de satisfazer todas as exigências do pensar na sua abrangência. Reconstituir o topos da ironia significa, antes de mais, corresponder a essas exigências e não simplesmente confundir certas regiões da filosofia com a elaboração imaginativa própria da criação literária ou poética. A possível instituição do dizer irónico tenderia a destituir a referida pulsão tragicómica da sua pretensão a exprimir a ordem factual; ela poderia somente exprimir o acontecimento ficcional que se sobrepõe a essa ordem. Por outro lado, a competição entre as duas produções discursivas (a irónica e a tragicómica) enquadra-se na elaboração literária e não no pensamento crítico. Impõem-se, por isso, alargar a esfera de intervenção deste último e não limitá-lo através de qualquer determinação formal artificiosa ou meramente literária.

13 AGAMBEN, Giorgio, *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*, Roma, Nottetempo, p. 19: «Che il linguaggio sia, che il mondo sia – questo non si può dire, se ne può soltanto ridere o piangere (...)»

O topos filosófico ao espelho: uma utopia renovada. (Um tributo a Fernanda Henriques)

HELENA LEBRE

Professora do Ensino Secundário. Doutoramento em Filosofia na Universidade de Évora. Membro do Lab-Com.IFP /Universidade de Évora.

O conhecimento tem como objecto, quase sempre, o que nos apaixona. No entanto, não deve excluir o resto. Antes permite fazer incursões no diferente: incorpora o desconhecido que se vai revelando. Numa palavra, torna-se variedade no que articula e desenvolve, no que desenha e constrói, no que se estrutura e nos estrutura e, se possível propõe-nos uma proximidade à verdade que se dá, inserida no resgatar de todas as perspectivas possíveis. Torna-se amor à sabedoria.

Ponto Zero – Contextos

A proposta que quero explorar refere-se a dois aspectos do trabalho de Fernanda Henriques, os quais aparentemente se encontram inseridos em áreas de pesquisa diferenciadas. No entanto, parecem-me ser duas preocupações e/ou inquietações transversais à sua obra, que sobrevêm com maior ou menor intensidade, consoante o cerne da investigação que se leva a cabo, acabando por ser a possibilidade do corpus que configuram. Refiro, por um lado, a questão da transmissão dos conteúdos filosóficos para os aprendentes do filosofar, privilegiando a utilização do texto; por outro, a problemática discriminatória dos géneros que se foi sedimentando ao longo do tempo.

O contexto que, de um ponto de vista, permitirá a integração destas polaridades advém da convicção de que a índole do saber veiculado pela filosofia possui um potencial de legitimação sobre o ser e o realizar-se da humanidade, formatando atitudes a partir de padrões éticos e sociais que os orientam, projectando mundividências e impondo esquemas simbólicos de pensamento. Igualmente, se crê que a marginalização do feminino criou memórias históricas que, usurpando o seu carácter relativo sem o reconhecer como tal, foram o baluarte incontestável de uma universalidade que escreveu a tradição onde a cultura ocidental se revê. Repor uma nova interpretação e assim, resignificar é, primeiro que tudo, ter a consciência clara de que o que se tomou como pacificamente capaz de ostentar estabilidade e / ou certeza nada mais é que a atribuição sobrevalorizada e abusiva de um ponto de vista determinado: o masculino como o paradigma da Humanidade.

Ponto Um – Uma forma de ser kantiana (pensar é um assunto da liberdade)¹

Se a filosofia é ou não um saber transmissível, de que modo o pode ser, qual o seu papel no seio de um elenco de saberes que se organizam disciplinarmente, e, enquanto tal apresenta necessariamente, peso institucional, qual a sua dimensão e estatuto educacional-formativo: são algumas das questões lícitas, cujas respostas sendo abertas exibem a sua complexidade e problematicidade.

Partindo do princípio, restringindo a problemática, de que os conteúdos filosóficos podem ser comunicados surgem, imediatamente, dois aspectos que se salientam para que a abordagem do tema seja devidamente perspectivada: o enquadramento científico – epistemológico, por um lado, e a natureza pedagógica desta área do saber, por outro. Ambos são auto remissivos e retro alimentam-se.

Herdeiros que somos de Kant e da sua conhecida distinção filosofia-filosofar, reconhecendo a importância deste horizonte reflexivo e alargando para algumas das âncoras estruturantes da sua filosofia crítica, apercebemo-nos, com relativa facilidade, que o espaço proposto para o saber filosófico é o do exercício livre da razão (processo prático), que nos faz caminhar para as finalidades últimas da mesma (natureza do pensamento e da racionalidade). Como qualquer problema bem colocado comporta já a sua resposta, então efectivamente, o que se está a tentar determinar e enfrentar é o encontro da humanidade consigo mesmo. Tal será realizado a partir da análise dos limites do que o ser humano pode com verdade conhecer, passando pelo jogo de interdependência entre o dever e liberdade no seu agir, e, finalmente interpelando a relevância de alcançar a utopia de uma comunidade humana que cumpra o ideal de racionalidade. Refiro-me ao que é sistematicamente exibido, com as perguntas kantianas, modelo sinóptico da sua arquitectura filosófica e, que se tornaram lapidares: O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?, colmatando na última que, embora subsidiária de todas as outras, é, simultaneamente, a sua síntese e finalidade, O que é o homem?

Voltando ao que aqui nos interessa, e, reformulando: como se ensina História da Filosofia, senão filosofando, isto é pelo uso puro prático, leia-se livre, da razão humana?!

Uma conclusão se estabelece: não se ensina, aprende-se, isto é, os ditos processos de transmissão de saber, descentralizam-se salientando os processos de aprendizagem, cujos atributos desejáveis seriam o de criar um pensar autónomo, consistente e universal.²

De tudo isto parece impor-se que a filosofia só se pode aprender, isto é, adquirir através de uma adesão subjectiva, de um envolvimento pessoal que crie ou recrie um pro-

1 MARKET O., 1981 "La gran lección de Kant sobre la naturaleza del filosofar" *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, U.C., p.13-17, citado por HENRIQUES Fernanda, 1997 "É legítimo o uso da literatura no processo de transmissão da Filosofia?", *Philosophica* n.º 9, Lisboa, FLUL, p.146

2 Assunto este, cujo debate é alargado in HENRIQUES Fernanda, 1997 "É legítimo o uso da literatura no processo de transmissão da Filosofia?", *Philosophica* n.º 9, Lisboa, FLUL, p.145-167

cesso de pensar. Esta será sempre a grande limitação de qualquer acto transmissivo de uma filosofia e também aquilo que o torna particularmente desafiador³

Estamos, pois, num paradigma que se constrói pela radicação na subjectividade da existência. Mais ainda, movemo-nos num espaço que se alarga a toda a formação/educação, à totalidade da tessitura social: pensar por si de acordo consigo mesmo, pensar com o outro e no seu lugar, o que nos conduziria ao reino dos fins, comunidade de seres estritamente racionais, isto é, pessoas.

E como se cria e/ ou recria um pensar?

Pelo diálogo com a tradição (passado), pela reflexão com a realidade circundante (presente) e pela capacidade de fazer e/ou ser projecto(s) (futuro).

E como realizar esta “contracção temporal”?

Lendo e interpretando textos, escrevendo e produzindo texto.⁴

Ponto Dois – Movemo-nos na(s) linguagem/m(s)

Curiosamente, a tradição que devemos a Kant, aquela que salienta o exercício continuado do pensar, pode alimentar questões não respondidas pelo autor, mas tendo a excelência de estimular uma reflexão sistemática e se profícua, a possibilidade do encontro de uma outra perspectiva, a qual não se revendo na primeira, não lhe é contrária nem a contradiz, mas propicia um olhar diverso.

Deixando para trás, a transcendentalidade kantiana e introduzindo a temporalidade, enfrenta-se um outro ponto de (re)começo que se consubstancializará na ideia de que a filosofia é essencialmente uma poética, um agir, produz obra. E fá-lo no contexto da mundaneidade⁵, na sua relação evidente com a vivência temporal num trabalho de reflexão e de decifração do primeiro. Tempo e Mundo são, por isso, simétricos e heterodeterminam-se.

A importância do eixo antropológico, evidente na Filosofia Crítica, é substituída pela relevância, agora central, da obra produzida e a produzir. O espaço fundamental da filo-

3 HENRIQUES Fernanda, 1998 “A transmissão da filosofia como exercício do uso livre e pessoal da razão” in HENRIQUES Fernanda e BASTOS DE ALMEIDA Manuela (coord), *Os actuais programas de Filosofia do Secundário Balanço e Perspectivas*, Lisboa CFUL & DES p. 63

4 As respostas e as perguntas propostas desviam-se deliberadamente da Filosofia kantiana. Dito de outro modo, Fernanda Henriques alarga e torna abrangente a proposta de Kant, trazendo-as para a contemporaneidade, dialogando com a hermenêutica, sem que tal corresponda a qualquer desvirtuamento.

5 Pelo que a pergunta do saber específico da filosofia e a sua relação com o espaço escolar, se torna relevante e fundamental.

sófia é, por isso o da hermenêutica⁶: o processo de captação do real é um acto construtivo/desconstrutivo de codificação/descodificação de linguagens que são constitutivas da realidade-para-nós.

A filosofia é mediação e selecção, interpretação e valoração capaz de tornar o mundo habitável: articula sentidos, organiza mapas e desvenda o território. O tempo privilegiado é o do diálogo entre passado e futuro, cuja possibilidade reside na interpretação do texto. Este torna-se mestre porque é fonte do ensinar/aprender verdadeiro da filosofia, seu valor e sentido, presentificando o passado, trabalho de composição e decomposição de memórias, e projectando o futuro.

A prática da filosofia, quer seja, enquanto uma hermenêutica, portadora e criadora de sentidos do Mundo, quer seja enquanto puro uso e exercício da razão do ser humano mostra a indispensabilidade do texto como topos polivalente do saber filosófico.

Ponto Três – Com textos

Usar o texto, erigi-lo como fonte de onde emana saber e simultaneamente considerá-lo como criador de saber novo, dirige-nos para um diálogo, pela transtextualidade, entre a tradição e a época contemporânea. Ora, não se fala, apenas, do uso do texto como uma mera estratégia ou simples metodologia e parco recurso de comunicação, mas antes ao perceber a sua excelência, de alguma forma tentacular, compreender igualmente, que tal significa mudar o paradigma que preside ao acto pedagógico – didáctico. Ele é o caminho (e, assim verdadeiramente método) não só, porque desloca o sentido do saber para a aprendizagem, que é doravante o seu topos e finalidade, mas afirma que o acto de aprender é um agir radicado na interpretação e enquanto tal, só pode ser concebido como um acto investigativo.

Explorando um pouco mais: a filosofia é um pensar/saber comprometido, ele é lugar onde se analisam, debatem questões fundamentais e configuram princípios fundantes que orientam, influenciam e condicionam toda a cultura. É, no entanto, uma área específica e propõe a formação de uma consciência autónoma. Da aparência ao que é, do irreflectido ao reflectido, do inconcebível ao concebível, da descoberta das condições de possibilidade, necessárias e suficientes, o conhecimento filosófico é mediador de um processo que, pelas competências inerentes, faz emergir de uma amálgama informativa e aleatória, a intencionalidade de uma consciência, tanto pessoal quanto social.

Este processo, que é verdadeiramente construção da identidade (subjectiva, social, histórica, política), torna o texto indispensável, visto a potencialidade que o mesmo possui de interpelar quem o lê. Todo esforço de compreensão é actividade que implica uma

6 Na esteira desta perspectiva ver CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim, 1990, *Fazer filosofia Como e Onde?*, Braga, FFUCP.

tomada de posição própria, uma abertura interpretativa intratexto e desejavelmente intertextos, o alargamento à alteridade, a necessidade de responder, criando argumentos, face a uma tese que se julga justa. Este é, todo o início da responsabilidade, legítimo e congruente, porque não advém de qualquer outro ponto de vista que não o próprio. Uma outra potencialidade a aludir, é a correspondência e equivalência entre o acto de leitura e o acto de escrita, sendo a inversa igualmente verdadeira. Assim, pelo dizer, sobretudo textual, a filosofia mostra-se como um fazer, um fazer de sentidos, um desvendar o mundo.

Cito Vergílio Ferreira:

*Quando nasci, os problemas que me ocuparam já estavam problematizáveis e a vida seguia o seu curso. Então meti-me nela e fui andando com os outros. Mas houve um momento que chamei a mim esses problemas para lhes aceitar ou recusar a solução alheia. E nesse momento eu nasci realmente e fui único no mundo.*⁷

Não foi fortuito ou ocasional a citação de um escritor a fim de corroborar o que se tem vindo a expor. Está implícito que, dado o tema e o enquadramento, o texto que se fala é tomado claramente, como um texto de índole filosófica. No entanto, igualmente pelo dito, ao assumir a imprescindibilidade do mesmo, a referência alarga-se ao texto literário, sem que este apresente quaisquer indícios de menoridade face ao primeiro para as finalidades propostas. Pelo contrário, para o filosofar, o texto literário não deve ser tomado, apenas, como suporte ou suportável, mas muitas vezes ele é o match point decisivo.

Evidentemente que, a herança da hermenêutica está presente e ela convoca-nos para pensar que o texto literário nos apresenta modalidades de estar e habitar o mundo, aponta percursos diferenciados, supera alguma da estreiteza do existir, e, por aí pode impelir-nos para outros temas e discussões, mesmo que sejam, tão-somente, sugeridos. O labor filosófico é conceptual, a reflexão crítica é insubstituível, o confronto com novas situações, a sua dissecação necessária e o cotejo com outros textos, outras aprendizagens fortalecem o estatuto e o papel da filosofia proporcionando o seu crescimento, a sua dinâmica de um recomeçar sistemático. Desta forma, os textos literários, porque narrativos trazem experiências outras, diferenciadas do comum e rotineiro de quem quer saber, emitindo juízos, discorrendo fora de preconceitos, ou hábitos inibidores.⁸

Assim, corroborando o afirmado, declara Fernanda Henriques:

*Algumas verdades que dizem respeito à vida humana só podem ser correctamente expressas pela narrativa.*⁹

7 FERREIRA Vergílio, 1993, *Pensar*, Lisboa, Bertrand Ed., p.312

8 Eventualmente, esta uma prática possível do conceito de auto motivação, essencial à pedagogia de Ausubel

9 HENRIQUES Fernanda, 2012 “A imprescindibilidade do texto na transmissão da filosofia” in RIBEIRO FERREIRA Maria Luisa (coord), *Ensinar e Aprender Filosofia num Mundo em Rede*, Lisboa, CFUL – FCT, p.215

Provavelmente, e quase como nota de rodapé, poder-se-ia evocar como sendo esta uma das razões para existirem casos de filósofos que foram igualmente escritores: Mírcea Eliade, Simone de Beauvoir, Iris Murdoch, Albert Camus, Sartre, Bertrand Russel, e que trataram de temas ou descreveram experiências, num sentido lato, filosóficas. Ou situações de limiar de grandes obras filosóficas que foram igualmente belíssimas obras de literatura: refiro-me especificamente a Platão. Outros casos, igualmente interessantes, e que à primeira vista não seriam veículos ajustados para alguns problemas do saber filosófico: que melhor obra literária para pôr questões da lógica do que alguns textos de *Alice no País das Maravilhas*? Que melhor obra para problematizar a complexidade da retórica do que o “Elogio Fúnebre” em *Júlio César* de Shakespeare?!

Com efeito, o texto literário não se apresenta tout court, ele representa e representa-se como algo: como é, como deve ser, isto é, numa plasticidade que lhe é própria. E é este algo, não sendo coisa nem conceito, mas fenómeno pré-compreensivo que autoriza a solicitação para que o leitor o reescreva, o reinterprete, o seleccione, o aceite ou recuse, isto é, exercite a sua liberdade. Muitos textos não filosóficos, ficcionais alimentam interrogações próprias do campo da filosofia. Não que esta se torne dependente da primeira, mas possa acolher outros sentidos e experiências presentes, em outras áreas culturais, fortalecendo o pensar filosófico pela proficuidade desta comunicação mútua. Não se trata de heteronomizar a filosofia em relação a outros discursos, mas de instaurá-la no seu lugar próprio: o da elucidação e da abertura face ao não filosófico. Esta a sua tarefa e a sua excelência. Como exemplo: a função da metáfora no texto de ficção é o de apontar, indicar; a especulação filosófica através do conceito determina o sentido da metáfora, que a mesma possui no contexto que o apoia. Digamos que a filosofia é uma espécie de consciência de si da literatura: seria a metáfora do grilo falante no Pinóquio.

Voltemos ao caso peculiar do texto ficcional: Fernanda Henriques refere o caso modelar de Martha Nussbaum¹⁰ que na sua pesquisa sobre a moralidade afirma peremptoriamente da importância do texto literário. Este supõe uma adesão emocional e não só racional, tornando a compreensão do gesto ético mais efectiva e profunda se realizada através da produção própria da literatura. O âmbito da ética exige, segundo a autora, uma articulação entre o intelectual e o emocional, priorizando o agir concreto perante o princípio abstracto. É, por isso, adequado o uso do texto literário que nos dá o exemplo particular, pelas situações narradas, propiciando o entendimento e a elucidação das questões fundamentais da ética. Sendo investigadora da Grécia Antiga, mostra que a leitura dos trágicos gregos é tematicamente mais forte e problematicamente mais rica do que o é na literatura estritamente filosófica. O texto literário reelabora o ser humano e favorece a formação da sua identidade:

Por outras palavras, no fundo, o que está em jogo no uso literário da linguagem é sempre a questão da liberdade, quer na expressão quer na interpretação – liberdade de

¹⁰ Op. citada, p.214-216

expressar o ser da realidade na sua imensa complexidade e liberdade de habitar essa complexidade a partir de si mesmo e da sua particularidade.¹¹

Para concluir é conveniente reforçar a ideia, o não esquecimento, que os diversos discursos culturais são diferenciados embora, de certa forma se retroalimentem.

Ponto Quatro – Com texto e Contexto (da indiscriminação dos géneros)

Pela análise e papel do texto, em particular do texto literário, ainda que de um modo relativamente superficial, é possível vislumbrar o universo de fundamentação que lhe é subjacente: o que está em questão não são os vários discursos de áreas culturais distintas, mas antes a necessidade de pensar os vários usos da linguagem e até que ponto, esta plasticidade do dizer corresponde a realidades que em si mesmas serão distintas.¹² Paul Ricœur mostra a importância de resolver Babel:

Estamos hoje em busca de uma grande filosofia da linguagem que desse conta das múltiplas funções do significar humano e das suas relações mútuas.¹³

Para o caso interessa-nos relevar a importância e o significado da linguagem, dos diversos usos dos quais nos servimos, e de que modo eles são portadores de virtualidades e desvirtuamentos que se naturalizaram. Afortunadamente, é igualmente pela e na linguagem que os hábitos enraizados podem ser questionados. Assim, se pensarmos que o estado do mundo é proveniente de estados da linguagem, pode-se afirmar com Fernanda Henriques, a sua importância:

(...) para reificar o passado, repetindo-o, ou para o desenvolver numa dinâmica de possibilidades futuras, procurando dizer palavras novas.¹⁴

Articulando este facto com o papel que a filosofia (também) desempenha, enquanto reprodutora de estereótipos (in)conscientemente consolidados social e historicamente, importa declarar a sua não neutralidade ou descomprometimento. Assim, se garantirá que a reflexividade do acto filosófico não fique fossilizada ou cristalizada com base em falsos argumentos de autoridade. Assumir que a filosofia apresenta uma responsabilidade incontornável na formação do modo de pensar e agir de cada um de nós, sendo lugar privilegiado de criação de memórias novas e da exploração de memórias passadas, como nos ensinaram, de modo diferente, mas igualmente relevante, Gadamer e Ricœur.

¹¹ Op. citada p. 215

¹² Vilém Flusser, que em parte da sua obra, se dedicou a esta pesquisa, afirma que para cada linguagem (e língua) correspondem níveis de realidade distintas.

¹³ Ricœur Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 417

¹⁴ HENRIQUES Fernanda, 2000, "Filosofia, Cultura, Linguagem", in AAVV, *Aristotelismo e Antiaristotelismo, Ensino da Filosofia*, Rio de Janeiro, Agora da Ilha, p.249.

Uma das problemáticas, aparentemente pacífica pelas interpretações sucessivas e sedimentadas, é a discriminação dos géneros e dos sexos que efectivamente existe e existiu, nunca sendo tomada enquanto tal. É convicção comum e, por isso, incontestada que a Humanidade é representada pelo masculino, pensado como um universal neutro. O feminino é topos de uma ausência “natural”, e não um igual/diferente, simétrico.

Revisitar este tema, sem preconceitos, é ser capaz de reescrever a História, de construir uma memória colectiva onde a paridade dos géneros esteja inscrita. Fazê-lo requer que se possa desconstruir a veiculação que a reflexão filosófica e o seu aparato conceptual desenvolveu e perpetuou ¹⁵. Muitos foram os responsáveis quer por omissão quer por posição assumida: Freud e Rousseau, Aristóteles e Lacan, para mencionar alguns.

A importância da educação neste processo é inestimável e incontornável, e a competência para despertar uma nova atitude face à temática, pertence em grande parte, por argumentos sobejamente referenciados, ao pensar da filosofia. Fernanda Henriques di-lo-á, propondo a exploração do Programa do Ensino Secundário sob o ponto de vista do Género, Em torno do Programa de Filosofia do Ensino Secundário do ponto de vista de Género, Subsídios para um olhar não discriminador sobre o material pedagógico e Do uso da literatura na Transmissão da Filosofia. ¹⁶ Os dois primeiros documentos relacionam-se directa e explicitamente com o trabalho proposto pela autora; o terceiro liga-se indissoluvelmente à problemática em causa, mas não apresenta um enfoque literal no tema que agora se analisa. Estes documentos não serão ser exaustivamente dissecados: isso estaria fora do propósito pretendido. No entanto, alguns aspectos serão referidos, outros meramente aludidos, visto serem essenciais para esta breve reflexão.

Numa análise, item a item do programa, a autora inventariará fundamentadamente sugestões de trabalho, apontará caminhos para que se evite, mesmo involuntariamente, reforçar a discriminação do sexo na leitura e na transmissão dos conteúdos da disciplina. Efectivamente, e em torno do que se tem vindo a dizer, a comunicação filosófica é um acto difícil e com vários constrangimentos, sobretudo aqueles com um enraizamento histórico secular, alguns dos quais deverão ser radicalmente alterados.

Isolando os conceitos, metodologias ou estratégias que, de uma forma geral, propiciarão uma atitude interrogativa e uma postura autónoma quer de per si quer em con-

15 Amélia Varcácel, Célia Amorós, Seyla Benhabib, entre tantas outras, apresentam pesquisas sólidas e importantes sobre o tema. Fernanda Henriques cita-as frequentemente, utilizando a coerência dos seus argumentos, para alicerçar a sua própria investigação. Varcácel na defesa de que a filosofia, sendo uma reflexão das mais importantes da humanidade, será um modo de perpetuar os modelos de sexualização; Amorós na análise que a mesma apresenta como o masculino enquanto um Universal neutro; Seyla Benhabib na proposta de que o Universal Moderno é um Universal substituívista, ou seja, é apenas um ponto de vista.

16 Originais gentilmente cedidos pela autora. O último, “Do uso da literatura na transmissão da Filosofia” é uma versão alargada do artigo da Revista *Philosophica*, “É legítimo o uso da literatura no processo de transmissão da Filosofia”, já citado neste pequeno tributo.

junção, e que se adaptam aos pontos principais do programa, assinala-se a transversalidade dos que se seguem: o uso do texto (literário, filosófico, jornalístico), a ideia de tradução e transposição, a desconstrução de leituras possíveis, o recurso a experiências e acontecimentos seleccionados da contemporaneidade, e o diálogo específico com a tradição. Saliente-se, e em consonância com o que vem a ser dito, que nos movemos em torno da linguagem, conceito que de várias formas engloba as noções precedentes, pelo que a perspectiva do exposto se inscreve numa hermenêutica praticável, concretizável e operativa.

É de assinalar que os recursos/sugestões/metodologias indicadas nada têm de novo. Com efeito, a novidade insere-se no modo de colocar os problemas, a finalidade da temática que se quer debater, em suma de trazer à luz, aquilo que esteve escondido e foi considerado como uma inexistência: o papel, a importância, a participação das mulheres no Tempo, a sua contribuição omitida deliberadamente no construir da realidade.

Voltando ao modo de operacionalizar, de tratar a problemática da não discriminação do género nos programas do Ensino Secundário, a partir dos meios propostos: o texto literário é fundamental para abrir caminho a novos temas e experiências pelas potencialidades que o caracterizam; o texto filosófico instala-se no conceito e permite, pelo seu rigor, consolidar os saberes; o texto jornalístico é instrumento propiciador do debate, pela contraposição de posições e argumentos e, enquanto tal, facilitador do diálogo. Como exemplo, e sabendo que a metáfora da linguagem literária é recurso ajustado à exploração conceptual filosófica, a utilização da *Antígona* de Sófocles (na interpretação de Steiner, 1998, *Antígonas*) ajusta-se simultaneamente a vários temas constitutivos de uma unidade do programa: A acção e os valores, os valores ético-políticos, os valores estéticos e os valores religiosos. O núcleo temático da tragédia liga-se a questões de índole religiosa; a avaliação artística desta obra e, até as representações pictóricas a que deu azo, possibilita uma exposição de assuntos de ordem Estética; a estrutura narrativa (*Antígona/Creonte*, indivíduo/estado, vivos/mortos, homem/mulher) e as ocorrências da história adequam-se aos problemas relativos à dimensão valorativa e à área da ético-política. Outro caso bastante interessante, e, que se adaptaria à unidade introdutória, ao mesmo tempo que a muitos temas da filosofia e da sua vocação transdisciplinar: a análise do conteúdo e significado do projecto de “Dinner Party” de Judy Chicago. Para além da abertura óbvia a questões estéticas, ainda a evocação da simbologia da cultura ocidental e a interpelação da importância da tradição (a mesa triangular, a última ceia; a tábua redonda), da informação cultural contemporânea (anos 70), os 999 lugares com nomes de mulheres ligadas a várias áreas da cultura e das 39 que ocupam o lugar na mesa (motivo para uma reflexão sobre a discriminação do feminino).

Outro tipo de sugestões propostas por Fernanda Henriques é, igualmente relevante e pertinente, dada a finalidade e o enquadramento pretendidos. Assim, ao colocar o problema da discriminação dos géneros, mostrar que os respectivos papéis e estatutos são realmente indiferenciados; que o universal neutro anexado ao masculino é um conceito historicamente forjado; o examinar do modo como se utiliza a linguagem e a leitura do

real que tal impõe; o evidenciar a presença das mulheres mesmo quando não explicita-do; o fornecer exemplos ou situações exemplares que fujam aos estereótipo, entre outras possibilidades. Uma das propostas é, no entanto, de salientar: a selecção de textos de filósofas que cubram as várias áreas da disciplina. Indicando, apenas, algumas: Hanna Arendt (política); Iris Murdoch, Adéla Cortina, Philippa Foot, Simone Beauvoir (ética); Escoubas (estética); Simone Weil (religião); Ascombe (lógica e linguagem).

Atente-se que chamar a atenção para esta problemática não é sinónimo de enviesar as questões e desequilibrar as representações dos sexos, mas pelo contrário trata-se de repor a simetria, agora inexistente e, de contribuir para uma imagem de uma realidade indiferenciada.

Ponto Final

Em suma, a metamorfose pretendida é profunda: prende-se com pensar o impen-sado, com um olhar renovado, o que implica uma transformação radical na estrutura do pensar e da mundividência. Dito de outra forma, leva a pôr em questão como o ser humano se vê e a acolher a incerteza do seu inacabamento, agora fortalecido por uma memória cultural que, afinal, não é lugar de estabilidade ou porto seguro.

A filosofia tem algo a dizer sobre isso.

Realizá-lo é difícil, tal como atingir o Belo nas palavras de Platão (que, afinal, não excluía as mulheres do governo da polis.)

Lisboa, 22 de Fevereiro de 2017

Une « vie examinée » vaut-elle mieux qu'une vie sans examen ?

Les origines de la réflexion.

JÉRÔME PORÉE

Professeur de Philosophie à l'Université de Rennes. Président de la Société Bretonne de Philosophie (2002-2009) et membre du Conseil scientifique du Fonds Ricœur (2005-2014).

*Le soi de la connaissance de soi est le fruit
d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'Apologie*

Paul Ricœur

*Primum vivere, deinde philosophari*¹ : qui, aujourd'hui, ne fait pas spontanément sien-ne la locution proverbiale ? Qui donc peut encore entendre l'injonction – contraire – de « vivre en philosopant »² ? C'est cette injonction, on le sait, qui fait dire à Socrate devant le tribunal populaire d'Athènes – celui même qui allait bientôt prononcer sa condamnation à mort – que « le plus grand des biens pour l'homme [est] de s'entretenir tous les jours de la vertu et d'autres sujets, en [s']examinant [soi]-même et les autres », tellement qu'« une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue »³. Le mot grec pour « examen » est *exetasis* et le verbe correspondant *exetazdô*, pour lequel le dictionnaire donne « interroger », « rechercher avec soin » ou, justement, « examiner à fond » ; et par suite « approuver » au sens de justifier, par opposition à admettre sans justification. Une vie examinée est donc une vie qui refuse de s'abandonner à sa pente naturelle. C'est une vie qui s'interroge sur sa propre justification. Et l'examen socratique est en ce sens le premier modèle de la réflexion philosophique telle que nous l'entendons. Il suppose, cependant, que la réflexion ne reste pas l'ennemie de la vie – qu'elle permette, au contraire, de vivre mieux, la philosophie correspondant elle-même, selon les termes du *Gorgias*, au choix d'un genre de vie opposé à celui de la vie naturelle. C'est le sens de cette formule : « vivre en philosopant ». Mais est-elle davantage qu'une formule ? Ne devons-nous pas penser au contraire qu'entre vivre et philosopher, il faut choisir, et que le choix de la philosophie est d'autant moins fondé qu'il ne correspond à aucun besoin réel ?

1 D'abord vivre, ensuite (et ensuite seulement) philosopher.

2 *Apologie de Socrate*, 28e : « Le dieu », déclare Socrate, « m'a assigné pour tâche de vivre en philosopant, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen ». Cf., dans cette perspective, J. Greisch, *Vivre en philosopant*, Paris, Hermann, 2015.

3 *Apologie de Socrate*, 38a.

Ou bien vivre, ou bien philosopher

C'est ce que semble signifier le rire de cette servante de Thrace dont Platon raconte l'histoire dans le *Théétète* – un rire dont, à l'époque où il écrivait ce dialogue, il pouvait déjà prévoir que, de gaiement moqueur, il se changerait bientôt en rictus haineux : le rictus des accusateurs de Socrate. Ce récit, dans sa version primitive, se trouve dans l'une des fables d'Esope et met en scène un astronome. Cet astronome, écrit Esope, avait l'habitude de sortir pour observer les astres. Un soir qu'il errait dans les faubourgs, plongé dans la contemplation du ciel, il tomba dans un puits. Comme il poussait des cris lamentables, un passant fut attiré par ses gémissements et, voyant ce qui s'était produit, l'apostropha : « eh bien, toi ! Tu observes le ciel et tu ne vois pas ce qu'il y a sur terre ! » Dans le *Théétète*, Platon applique cette histoire à Thalès de Milet, astronome mais aussi protophilosophe puisque l'un des premiers, deux siècles avant Socrate, à rompre avec l'idée que « tout est plein de dieux » et à substituer aux croyances mythiques une méthode empirique dont on dit qu'elle lui permit de prévoir une éclipse du soleil. C'est Platon aussi qui donne au passant de la fable d'Esope le visage d'une esclave de Thrace. Voici la version platonicienne : « Thalès étant tombé dans un puits, tandis que, occupé d'astronomie, il regardait en l'air, une petite servante de Thrace, toute mignonne et pleine de bonne humeur, se mit, dit-on, à le railler de mettre tant d'ardeur à savoir ce qui est au ciel, alors qu'il ne s'apercevait pas de ce qu'il avait devant lui à ses pieds ! »⁴ En écrivant « Thalès », nous le savons, Platon pense à Socrate. Et c'est ce rire, de fait, qu'affronte Socrate dans les rues d'Athènes et auquel il oppose, avec plus ou moins de succès, son ironie – avec plus ou moins de succès car l'ironie socratique est moins bruyante que le rire de la servante.

Or ce rire est associé, dans le livre de Blumenberg auquel nous empruntons ces données⁵, à la naissance de la théorie et plus précisément de la théorie pure, qui correspond à l'une des deux orientations de la réflexion, celle qui installe le philosophe dans la position du spectateur désintéressé, qui est précisément celle du théoros, avant que le mot « théorie » ne prenne dans la science moderne un autre sens. Et sans doute est-ce, en effet, quand elle s'achève dans la théorie que la réflexion implique l'oubli de la vie telle qu'elle est immédiatement vécue. Mais ce n'est pas la seule orientation de la réflexion et cette orientation d'ailleurs est encore inséparable, pour les anciens Grecs, d'une orientation que l'on peut dire pratique, la réflexion s'attachant alors au soin de la vie autant qu'à celui de la pensée. C'est ce qu'implique évidemment la proposition de l'Apologie selon laquelle la vie examinée vaut mieux qu'une vie sans examen. Et cette proposition oblige à tenir la réflexion pour un mode du vivre et le seul qui, selon les termes du *Gorgias*, convienne à « un homme vraiment homme ».

4 *Théétète*, 174ab.

5 H. BLUMENBERG, *Le rire de la servante de Thrace : une histoire des origines de la théorie*, trad. française de L. Cassagnau, Paris, L'Arche, 2000.

L'étonnement, ou la réflexion commençante

Hannah Arendt en donne une preuve a contrario dans *La vie de l'esprit* en caractérisant la vie des « meurtriers totalitaires » – et plus généralement la vie dans le système totalitaire – par « l'absence de pensée »⁶. Ce qu'elle entend exactement par cette « absence de pensée », il n'est pas encore temps de le dire. Mais qu'elle signifie l'absence de réflexion, au sens large que nous avons donné au mot réflexion : la pensée qui s'examine elle-même, c'est ce que nous pouvons supposer dès à présent. Quelle est, cependant, l'origine de la réflexion ? « Qu'est-ce qui nous fait penser ? »⁷ Cette question, certes, dépasse par sa portée l'examen socratique. Mais c'est de celui-ci d'abord qu'il s'agit dans la réponse qu'Arendt lui apporte et qu'elle trouve justement dans le *Théétète*. Cette réponse, nous la connaissons : la pensée commence avec l'étonnement. Il s'agit à vrai dire, dans le *Théétète*, d'un passage isolé. La remarque de Platon arrive sans prévenir dans le dialogue. *Théétète* venait de déclarer qu'il « [s'] étonn[ait] » de certains arguments de Socrate contre le relativisme de Protagoras, une thèse qu'il avait admise spontanément et dont il ne savait plus désormais quoi penser. Mais les formules qu'il emploie sont fortes : « je suis perdu d'étonnement » et « je me sens véritablement pris de vertige ». Et Socrate à ce moment reprend : « c'est la vraie marque d'un philosophe que le sentiment que tu éprouves : l'étonnement (*thaumazein*). La philosophie, en effet, n'a pas d'autre origine »⁸. L'étonnement, dirons-nous donc en suivant Platon, est la réflexion commençante. C'est plus précisément ici la philosophie commençante. Il a donc la fraîcheur de la première interrogation. Ce serait le printemps de la pensée, s'il ne privait celle-ci de son innocence et ne la rendait plus difficile ! Car, pour lui, rien n'est évident, et après lui rien ne va plus de soi. Il jette la pensée dans l'« embarras » (*aporia*). Mais cet embarras, si d'abord il nous tient en arrêt, peut aussi nous mettre en quête. Il peut, autrement dit, tout en suspendant le cours naturel de notre expérience, déterminer son orientation nouvelle. Il est remarquable que ce double sens se maintienne jusque dans la notion jaspersienne de « situation limite », où il s'applique également à la pensée et à l'existence comprise dans toutes ses dimensions. Jaspers appelle situation limite, en effet, une situation où nous ne pouvons nous maintenir sans difficulté : le sol alors semble se dérober sous nos pas ; notre appartenance au monde cesse d'aller de soi ; bien plutôt nous apparaît-elle « incertaine » et « problématique ». Non que nous soyons nécessairement conduits ainsi au désespoir mais nous sommes mis en question d'une manière si radicale que nous sommes appelés pour ainsi dire à une nouvelle forme d'existence⁹. Ainsi se confirme, de Platon à Jaspers, la constance d'une tradition qui tient l'étonnement pour l'attitude philosophique par excellence.

6 H. ARENDT, *La vie de l'esprit 1 : La pensée*, trad. française de L. Lotringer, Paris, Aubier, 1981.

7 Ibid., p. 149 et suivantes.

8 *Théétète*, 155d.

9 K. JASPERS, *Philosophie*, section III.

Les deux sources de l'étonnement philosophique

Cette constance, certes, n'exclut pas des différences. Jaspers élabore une philosophie de l'existence où ce mot : existence, a à peu près le sens que lui donne Kierkegaard, et où la philosophie ne vise pas seulement une « validité d'ordre général », mais veut encore éveiller l'homme à la « décision libre et responsable »¹⁰. On est assez loin alors de la fonction qu'Aristote assigne à l'étonnement dans un passage souvent cité du livre A de la Métaphysique. Pour Aristote aussi, en effet, la réflexion commence avec l'étonnement. C'est lui qui « poussa [...] les premiers penseurs aux spéculations philosophiques ». Mais ce mot : « spéculations », doit être souligné car l'étonnement est alors associé prioritairement au désir de savoir et, qui plus est, d'un savoir recherché pour lui-même et non pour autre chose. Nous reviendrons sur cette orientation de la réflexion. Elle est en effet celle que vise le rire de la servante. Aristote insiste cependant sur la transformation opérée par l'étonnement. Le plus familier apparaît après lui comme le plus étranger, le mieux connu, comme le plus mal connu. Aussi s'étonner signifie-t-il, dans tous les cas, « reconnaître sa propre ignorance ».

Mais nous nous étonnons de bien des choses sans pour cela être philosophes. Quel est donc l'objet propre de l'étonnement philosophique ? « Au début », explique Aristote, l'étonnement des penseurs « porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis, s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des phénomènes et à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes et les problèmes de la lune, du soleil et des étoiles, enfin ceux qui touchent à la genèse de l'univers ». Et l'on comprend, dès ce moment, le rapprochement de l'étonnement et de l'admiration. Ce qui étonne au plus haut point les penseurs dont parle Aristote, c'est le mouvement régulier des astres et des planètes – c'est l'ordre du monde. Aussi Thalès se perd-il dans la contemplation du ciel étoilé. L'étonnement qui est le sien est l'étonnement admiratif. Et ce qu'il cherche, mû par un tel étonnement, c'est justement le principe propre à expliquer l'harmonie qu'il voit en toutes choses. Il n'est pas surprenant que Platon, deux siècles plus tard, ait appelé ce principe « Idée du Bien ». Aristote cependant n'en reste pas là. Le philosophe s'étonne finalement, écrit-il avec une sobriété qui ne doit pas tromper car cette formule exprime l'orientation qui fut, de fait, celle de la réflexion philosophique dans sa forme spéculative – le philosophe donc s'étonne de « ce que les choses sont ce qu'elles sont ». Nulle chose alors ne fait exception : toutes sont dignes de question. Ainsi la philosophie est une ontologie : elle se déploie comme un questionnement sur l'être. Pourquoi quelque chose, et non pas rien ? Telle est la forme que prendra, chez Leibniz, un tel questionnement. On aura beau remarquer après cela que « la rose est sans pourquoi » et discuter la formulation même de la question, comme le fera Heidegger, en citant les poètes¹¹, dans sa critique du « principe de raison »¹², il n'empêche : cette orientation de la réflexion philosophique restera déterminante.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ici Angelus Silesius dans *Le pèlerin chérubinique*.

¹² *Le principe de raison*.

C'est le moment pourtant de citer une remarque que fait Arendt dans *La vie de l'esprit* à propos de Platon mais que l'on pourrait appliquer aussi bien à Aristote :

« Si l'on voit dans l'étonnement admiratif le point de départ de la philosophie, il n'y a plus place pour l'existence factuelle du manque d'harmonie, de la laideur et finalement du mal. Aucun dialogue platonicien ne traite la question du mal et il n'y a que dans le Parménide que Platon se préoccupe des conséquences que l'existence de choses hideuses et d'actions laides ne peut manquer d'avoir sur sa doctrine des Idées »¹³.

Dans le Parménide, en effet, Socrate se demande si, comme il y a une Idée de l'Un, Du Beau, du Bien, etc., il y a une Idée de la « crasse », de la « boue », de la misère ou de l'injustice, et il rejette cette hypothèse comme absurde¹⁴. Certes, Parménide rétorque : « C'est que tu es jeune encore Socrate [...] et pas encore saisi par la philosophie de cette ferme emprise dont [...] elle te saisira quelque jour »¹⁵. Mais le problème n'est pas résolu et Platon ne le posera jamais plus. Le plus important pour nous est cependant l'étonnement spécifique sur lequel Arendt attire l'attention et que l'on peut appeler l'étonnement devant le mal. Stupeur, consternation, indignation : tels sont les mots qui le désignent dans la langue courante. Ce sont autant d'opposés de l'admiration qui saisit l'homme grec devant l'ordre du Ciel. Ils nous rappellent que nous sommes des enfants de la Terre.

Ce sont deux questions, par conséquent, qui sont ouvertes par l'étonnement : pourquoi quelque chose, et non pas rien ? pourquoi le mal, et non plutôt le bien ? Ces deux questions ne doivent pas être séparées. Elles sont deux aspects d'une seule et même interrogation fondamentale. Est-il certain d'ailleurs que Platon ait ignoré la seconde ? Le versant critique de sa réflexion est la preuve du contraire. Sans considérer plus avant le problème posé en cette matière par la théorie des Idées, songeons à son combat toujours recommencé contre les sophistes, ces philosophes corrompus. La critique de l'opinion n'a pas seulement, nous le savons, un enjeu épistémique ; elle s'oppose à un mal qui se répand dans les Cités et que l'on peut appeler le mal politique, même s'il se développe aussi dans l'âme individuelle et mérite alors le nom de mal moral. Ce mal, c'est l'injustice, et d'abord l'injustice faite au meilleur des hommes. La mort de Socrate – car c'est de celle-ci, bien sûr, qu'il s'agit – suscite l'indignation de Platon. C'est l'événement fondateur qui tient sa pensée en arrêt et détermine l'orientation critique de sa réflexion – qu'il s'agisse de sa critique de l'opinion ou de sa critique de la démocratie, qui se confondent d'ailleurs dans cette perspective. Cette orientation critique ne doit pas occulter, certes, la dimension positive de sa réflexion. L'expérience de l'injustifiable enveloppe un désir de justification qui trouve maintes expressions dans sa philosophie. Mais ce désir, justement, n'est pas seulement désir de savoir ; il est encore, et peut-être d'abord, désir de justice.

¹³ Op. cit., p. 173.

¹⁴ *Parménide*, 130c.

¹⁵ *Ibid.*, 130de.

Le mal de vivre sans philosopher

Nous n'épiloguerons pas sur le désir de savoir et sur l'ignorance où il maintient l'une des sources de l'étonnement philosophique. Nous en tirerons seulement argument pour dissocier à nouveau le problème de la réflexion du problème de la connaissance, avec lequel on le confond le plus souvent. Nous l'avons supposé plus haut de l'examen socratique et de la forme qu'il reçoit dans les dialogues de Platon, où il s'agit sans doute de critiquer les opinions reçues mais aussi, et par là même, de devenir capable d'une pensée propre. Certes, penser par soi-même signifie autre chose alors que penser seul, l'examen ayant la forme de l'entretien, qui entraîne chacun dans le jeu de la question et de la réponse. Mais l'essentiel, ici encore, est l'appropriation née du questionnement – la pensée la plus propre n'étant précisément pas la pensée la plus proche, si l'on entend par là la plus familière, la plus habituelle, la plus banale. Aussi tout l'effort de Socrate, dans le Premier Alcibiade, est-il d'abord de faire accepter à son interlocuteur que, lors même qu'il se trompait en prétendant instruire ses concitoyens du juste et de l'injuste, dont il ignorait la signification véritable, c'est lui qui se trompait, comme c'est lui à présent qui est embarrassé et ne sait plus quoi penser. En éloignant de lui, par ses questions, leur contenu, il lui permet de reconnaître ses pensées comme siennes, bref de s'en constituer responsable :

« Comment croire que tu connaisses le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant et que visiblement tu n'as appris de personne ni découverts par toi-même ?

— D'après ce que tu dis, ce n'est guère vraisemblable.

— Ne vois-tu pas une fois de plus que tu t'es mal exprimé, Alcibiade ?

— En quoi ?

— En ce que tu prétends que c'est moi qui dis cela.

— Quoi donc, n'est-ce pas toi qui dis que je suis totalement ignorant du juste et de l'injuste ?

— Non, certes.

— Alors c'est moi ?

— Oui. »

La pensée alors n'est pas mieux instruite de son objet et le dialogue dans son entier se conclura d'ailleurs sans que l'on en sache plus du juste et de l'injuste, mais elle trouve un sujet. Le problème de Platon, pour reprendre l'adjectif qu'il met dans la bouche de Socrate, est celui des significations « flottantes ». Or flottantes, elles le sont moins parce que leur contenu resterait mal fixé¹⁶, que parce qu'elles ne sont pas reprises par un acte propre. Non qu'il ne faille inscrire l'examen socratique, en soulignant à nouveau sa forme dialogique, dans le prolongement de l'étonnement évoqué dans le Théétète. L'examen, admettra-t-on, c'est l'étonnement développé dans un langage, où la réflexion trouve non un sujet mais plusieurs, chacun acceptant par avance d'être mis par l'autre en contradiction avec lui-même. Mais réfléchir n'en signifie pas moins, même alors, devenir capable d'une pensée propre.

¹⁶ Même si c'est aussi dans cette direction que pointe le texte en 129b, où se trouve ébauchée la distinction, qui annonce la théorie des Idées, entre l'apparence changeante et l'« essence immuable ».

Ainsi s'éclaire l'« absence de pensée » dont parle Arendt à propos des meurtriers totalitaires et en particulier d'Eichmann, qu'elle put observer à loisir comme envoyée spéciale du *New Yorker* durant son procès à Jérusalem. Nous avons opposé plus haut l'étonnement à l'habitude et à la banalité. La banalité, en particulier, est le contraire de l'étonnement ; pour elle, tout va de soi ; elle caractérise un esprit que rien ne surprend plus – pas même le pire. C'est le sens du sous-titre choisi par Arendt pour le livre qu'elle a publié sur le procès d'Eichmann à Jérusalem : « Rapport sur la banalité du mal ». Un mal devenu banal est un mal qui a cessé d'apparaître comme tel. Aussi le portrait qu'elle fait d'Eichmann est-il celui d'un « nouveau type de criminel incapable de savoir ou de sentir qu'il fait le mal »¹⁷. Mais on ne voit pas encore clairement, dans ce livre, le rapport entre la « banalité du mal » et l'« absence de pensée », ni le sens qu'il convient de donner à cette absence de pensée. C'est dans *La vie de l'esprit*, plusieurs années plus tard, qu'Arendt établit ce rapport et justifie cette expression. Bien plus, c'est pour cela qu'elle entreprend cette investigation de la vie de l'esprit, dont le premier tome, précisément, concerne la pensée¹⁸. Elle répète alors que ce qui l'avait frappée chez Eichmann était l'« absence de pensée ». Puis elle relie cette notion de pensée à celle d'étonnement et la définit, à l'instar de Platon, comme le discours que l'âme se tient à elle-même. Privée ou publique, la pensée a une structure dialogique que traduit pour chacun la capacité de questionner comme de se laisser questionner par d'autres.

L'absence de pensée, ce n'est donc pas l'absence des processus que les sciences cognitives décrivent sous ce nom. L'« équipement cognitif » d'Eichmann n'est pas différent de celui des autres hommes ! Mais son langage, observe Arendt, est plein de « clichés », de « phrases toutes faites », de « codes d'expressions standardisés », et il semble désarmé dès qu'il lui faut répondre à des questions qui l'entraînent loin de ces derniers ou qui l'obligent à en examiner à nouveaux frais la signification. L'absence de pensée n'est pas autre chose alors, comme nous l'avions supposé dès l'abord, que l'absence de réflexion au sens où l'implique l'examen socratique. Il faut seulement distinguer, pour l'admettre, entre deux sens du mot « pensée ». Cette distinction est celle qui sépare, en allemand, *denken* et *Gedanke*. « *Gedanke* », c'est la pensée entendue comme un contenu de signification déterminé (ce que l'on appelait naguère une « idée ») ; « *denken* », c'est la pensée comme acte et, précisément, comme acte propre. C'est donc l'acte d'un sujet capable d'avoir des idées qui lui appartiennent. La plupart des théories contemporaines de la signification, suivant la leçon de Frege, ont ignoré ce caractère d'acte ; elles se sont attachées aux conditions objectives de la signification et, par là, de la pensée prise au premier sens. Aussi ne peuvent-elles rendre compte de l'absence de pensée dont parle Arendt à propos d'Eichmann. Considérons seulement le fait, souvent mentionné, que ce dernier puisse à la fois se référer aux théories morales communes (à la théorie morale de Kant, par exemple) et demeurer étranger à leur signification véritable. Il ne s'explique

¹⁷ *Eichmann à Jérusalem*, trad. française A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966, p. 303.

¹⁸ Le deuxième concernant la volonté et le jugement.

que par l'effacement de la pensée comme acte, et traduit moins une erreur de jugement qu'un défaut d'appropriation. Les idées qui occupent l'esprit d'Eichmann, encore une fois, restent détachées de lui. Elles flottent sans point d'ancrage dans sa personne. Aussi bien ne sont-elles les idées de personne. La pensée est dans ce cas une opération sans sujet. Elle n'est pas une pensée propre. Et cette absence de pensée propre est aussi, et par là même, l'absence de vie propre.

Alors oui, une vie examinée vaut mieux qu'une vie sans examen : une vie réfléchie vaut mieux qu'une vie sans réflexion.

Il reste, cela étant, à différencier les modalités de la réflexion et à évaluer dans ce sens les ressources respectives – mais non exclusives – de la méditation, de la narration, de l'argumentation et de l'interprétation. Nul doute cependant qu'elles déploient toutes une forme qui se maintient de l'entretien socratique à l'herméneutique contemporaine et qui correspond d'ailleurs aux usages en vigueur dans la communauté des philosophes, quand ils n'oublient pas de lui être fidèles : « le retour à soi-même à partir de son être-autre »¹⁹.

19 HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*.

ESCOLA – ciência e instituição: discentes, docentes, alunos, discípulos

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

Catedrático aposentado de Filosofia, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Membro da Academia das Ciências de Lisboa.

Introdução

Ver bem, sabemo-lo por experiência, não resulta da posição próxima do observador, o qual, nessa situação, perde, pelo menos, a visão global do alvo. Além disso, a visão em instantâneo é sempre um artifício, tal como artificial – fictícia – é a realidade se dissocia da do tempo. Pretende este rápido introito enquadrar um factual contexto que se toma para estímulo de reflexão: o cerrado envolvimento das estruturas escolares sobre todos aqueles que as frequentam, quaisquer que sejam as funções que desempenhem nessa instituição. Concretamente, destina-se o presente texto de um docente aposentado a efetuar uma retrospectiva sobre uma escola, no caso a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com a finalidade de homenagear uma sua antiga aluna, Maria Fernanda Henriques, hoje também ela aposentada da Universidade Évora, onde lecionou, ampliando, contudo, essa homenagem às comunidades escolares que souberam preservar e desenvolver o «mundo da vida», não obstante as algemas das instituições, as quais, em nome de solenes desígnios, repassados, porém, de enormes equívocos, se transformam em altos muros, amortecendo a vida, com o argumento de esta poder embaciar a cristalina transparência científica. A quem viveu, durante dezenas de anos, encerrado dentro dessa específica caverna institucional, supostamente autónoma e asséptica, estava vedada a possibilidade de tomar consciência da cápsula envolvente, embora tenha de ser reconhecido, por um lado, que, não raro, algumas porções dessa comunidade sentiram o peso e o incómodo da respiração, em tal atmosfera, e, por outro, que os menos sonolentos emergiam de entre os chamados aluno, alguns dos quais denunciaram, corajosamente, essa opressão. Além disso, o distanciamento dos aposentados, relativamente à instituição escolar, dispõem, depois de a terem abandonado, de um momento privilegiado do seu tempo de vida, para, em balanço retrospectivo, observar, com a vantagem dessa distância, tal situação, assumindo ora uma exigência de autocrítica, ora o acicate de uma positiva indignação, outrora sentida mas reprimida, ora a constringente obrigação de alertar os escolares do futuro. O drama que, neste contexto, não é apenas figura de retórica, vai tipificar-se na análise da relação/tensão entre ciência e instituição, onde interferem poderosos e perigosos elementos. Prende-se a essa relação a consabida distinção entre escolas técnicas, para alguns os únicos santuários da autêntico saber, e escolas de humanidades, estas progressivamente inferiorizadas pela imposição social, isto é, política, das primeiras.

1.

Escola e instituição – A escola, em todas as suas múltiplas e variadas formas, não somente tem a marca de organização social, como é ainda geralmente considerada, pelo seu destino, pela sua refinada estrutura, pelo seu grau de prestígio, pela sua duração e pelas consequências que dela chegam à sociedade, a fina flor das instituições, sem a qual a vida permaneceria barbárie. Mas não obstante o modelo de escola, que se generalizou, ser já antigo, remontando sobretudo à cultura greco-romana, a humanidade dele privada não deixou, contudo, de criar as suas formas de vida, bem se podendo concluir desta verificação histórica que a realização do ser humano não requer exclusivamente o modelo da escola de contornos iluministas, a atual, os quais a foram progressivamente generalizando, perfazendo, hoje, como elemento insubstituível e decisivo, a mensagem factualmente universalizante da cultura ocidental. Esta observação, todavia, tanto pode ser reforçada como fragilizada por uma possível argumentação, a favor ou contra ela, se associarmos à ideia de instituição escolar a função de educar ou/e de aprender/ensinar. Ainda que estes diversos desígnios caminhem sempre associados, o seu exercício, bem como o jogo de sobreposição de prioridade entre elas podem ora favorecer, ora debilitar a imprescindibilidade do modelo agora mundialmente generalizado. Explícita ou implicitamente, vai alastrando a ideia de que educar é instruir e que somente se consegue tal finalidade mediante a escola, a nossa. Se estas ponderações merecem acolhimento em processo de reflexão sobre a instituição escolar, tal significa que a contingência – poder ser de modo diferente – ameaça, por todos os lados, o ideal de inevitabilidade do modelo do qual partimos, contra o qual, hoje mais do que nunca, se lançam dúvidas, com a convicção, manifestada, por vezes, mediante impetuosos protestos, de que, pelo menos, urge refletir sobre a situação. Por um lado, a educação não é simétrica com a instrução e esta, por seu turno, conhece uma história de transformações. Os graus de contingência que hoje, com certa espontaneidade, se admitem no modelo de educação, não são menores se aplicados ao ideal de instrução.

Compõem, para já – não fechemos o futuro à interpelação de novos fatores –, substancialmente, a instituição escolar, considerada nos seus requisitos estruturais, uma fundamental: a sua comunidade e os conteúdos e as formas do saber. Na articulação entre aquela e estes, é possível distinguir discentes, docentes, alunos e discípulos, etiquetas que constituem o subtítulo do presente texto, a vincar o reconhecimento do grau de importância de cada uma delas, a par da diversidade de articulação entre elas. Esta terminologia, que o tempo foi consagrando, indica, no entanto, que estamos perante uma instituição, a escola, mais voltada, todavia, para a instrução do que para a educação ou, então, para um modelo de educação que assenta sobretudo na valência da instrução. Convém, por isso, tematizar, ainda que em circunscrito olhar, as articulações entre instituição escolar e ciência, esclarecendo em que medida o saber é – ou pode ser –, ou não, institucionalizável.

2.

Ciência e instituição – Uma referência aos alvares e aos esboços saber, tal como ele é hoje predominantemente interpretado, com dificuldade nos conduziria à ideia de uma atividade institucionalmente regulamentada. Deparamos, antes, com aprendizagens de conduta existencial e social, de acentos éticos, alguns tendendo para experiências místicas, a que as agremiações religiosas não serão indiferentes. A própria filosofia grega, que se debruçou frontalmente sobre a questão da natureza e dos requisitos do saber autêntico, precavendo o aleatório e o simplesmente convencional, estabeleceu a sua problematização à volta da transformação humana, articulando já educação com instrução, ainda que com reduzida sensibilidade à esfera do indivíduo. Procurava, sobretudo, uma fundamentação da verdade que não resultasse dos caprichos de qualquer instância, inclusive a dos deuses ou a dos humanos. Era uma especulação tendencialmente voltada para a pedagogia ou mesmo para a política, regidas – ou experienciadas – pelo intuito de descobrir o que devia, não apenas o que poderia, ser. Era a exigência de um dever ser consistente, a identificar com a razão, o que explica também que se aluda, na história da razão, às escolas de manifestação desta – escolas filosóficas, indissociando, nesse caso, razão e escola. Mas o desenvolvimento dessa especulação conduziu também a questões relativas quer às capacidades humanas para o bem, quer às rotas de desvio para o erro, contribuindo para intensificar, nesse processo, concomitantemente, os impulsos prometeicos dos humanos, a terem de ser, por sua vez, atenuados por alternativas filosóficas, o que, em boa verdade, representava um paradoxo da razão, para a noção da qual parecia não poder haver alternativas. Com efeito, entre uma universalidade ontológica, que unisse e diferenciase tudo e todos, e uma universalidade possível, menos sólida, porque apenas resultado de uma convenção, vergada a postulados, é esta, a universalização possível, que vai regulamentar a vida das sociedades, evitando, desse modo, que estas se autodestruam, mediante a própria racionalidade que estabeleceram. É neste alternativo/comjuntivo percurso – convenção/nihilismo – que a própria sociedade, procurando a racionalidade para se reger a si própria, vai institucionalizar a própria ciência, sobretudo mediante a escola. Quando nos é concedido o dom de rever, com a distância temporal, a escola que frequentámos e, casualmente, somos surpreendidos com a lembrança da distinção entre a criança de instituição, carecida das garantias de que desfrutam as crianças de família, logo nos assalta a tentação de aplicar analogicamente essa distinção ao saber e ao saber de instituição, o escolar, este reprimindo, por assumida vigilância, o saber do «mundo da vida», o qual a instituição rejeita ou amolda a um figurino de existência previamente desenhada. Mas outras e significativas analogias podem estar em jogo. Seja mencionada uma delas, de importância indiscutível, mas, por outro lado, dramaticamente interpelante para a sociedade dos nossos dias: o figurino, acima referido, do ser humano cartoonizado na sua condição de profissional, à medida do qual, também desde a epistemologia da filosofia grega, se tem desenhado o saber, sendo, por isso, fácil ver, desde esse longínquo momento da história da ciência, a cúmplice aliança entre a ciência e a profissão, protocoladas por estruturas institucionais. Atualmente, é ainda mais fácil sentir essa convivência, agravada pelo império da tecnociência, que passou a tudo

comandar, inclusive o poder político, o qual, embora dominando largamente a escola, vê agora o seu papel reduzido à administração das conquistas técnicas, entregando às escolas a subordinada função de arregimentar preparadores/instrutores técnicos, presentes tanto nas escolas técnicas como nas escolas de humanidades, inclusivamente, se este complemento tem sentido, nas escolas de educação. Se não fossem as situações-limite a que as questões, por excesso ou por defeito de conteúdo, costumam conduzir, muitas das quais já fazem hoje parte do drama quotidiano atual – seja lembrada a questão ambiental –, os nossos escolares continuariam inocentemente cegos, relativamente ao que lhes vai acontecendo na sua instituição, içada a valor supremo de uma sociedade civilizada. Felizmente, as crises que acompanham as situações-limite, além de acordarem de sonolências prestigiadas pela sua longa duração, abrem também o horizonte de outras possibilidades, que precedem e ultrapassam o claro círculo da ilustração, incapaz de abarcar as dimensões e a dinâmica da complexidade do real. É agora ensejo de afirmar que a nossa perturbante época fendeu as paredes da escola, desafiando-a a olhar para mundos a que se havia fechado, por se haver fechado ao volume do global, optando pela nitidez do parcial, apertando o simples para não se confrontar com o complexo.

3.

Discentes, docentes, alunos, discípulos – Uma instituição é um reticulado de regulamentos. Estes, quando atinentes às escolas, terão, em princípio, no grau de rigor, a inspiração da previsibilidade, que a própria ciência lhes exige. A intencionalidade dos regulamentos tanto pode apontar para o estímulo do desenvolvimento, como para a disciplina que previne excessos, desvios ou ineficácias, favorecendo, no entanto, estabilidades e entropias. Não sendo a instituição escolar redutível apenas à atividade dita científica, ou seja, em sentido mais lato, à instrução, é, todavia, para esta que fundamentalmente está voltada. Por isso, a referência primacial dos seus corpos específicos arrange os discentes e os docentes, aqueles desdobrados em alunos e discípulos, estes, porém, sem registo formal de secretaria. Enquanto os discentes formam um conjunto global de carácter acentuadamente administrativo, os discípulos apontam para articulações pessoalizadas, embora de carácter científico, não obstante a ciência procurar esbater o mais possível as interferências pessoais, com receio de ser atraída pela subjetividade. De qualquer modo, é à volta destas formulações terminológicas e devido ao seu perseverante significado, que emergem questões que, essas, sim, se reportam mais ao saber do que à instituição. Desde logo, fala-se da escola ora como instituição de ensino, a função que lhe é habitualmente atribuída, ora como polo de ensino/aprendizagem, um binómio que pode ser interpretado como um complemento, uma redundância ou um compromisso, entre os dois elementos em jogo. Será do esclarecimento dos supostos de tais funções da escola que se encontrará luz para definir a natureza de aluno e de discípulo, eventualmente também para contrastar os seus significados.

A escola, definida como instituição de ensino, parte, explícita ou implicitamente, de um saber feito, armazenado, para não dizer acabado, pelo menos temporariamente, que um depositário – o docente –, previamente apossado dele, o transmite ao discente, mediante um mecanismo tantas vezes desejavelmente o mais despersonalizado possível, a ponto de, em época de comunicação tecnicamente desenvolvida, como a nossa, ser imaginável que um artefacto possa substituir os docentes, aliás com a vantagem de fidelidade ao saber já objetivado. Este sentido de escola é o que mais se generalizou, sejam quais forem os rótulos dos saberes e das escolas, inclusivamente os que discriminam escolas técnicas e escolas de humanidades. Foi-lhes subtraído o complexo «mundo das vida», ficando a racionalidade reduzida ao que na escola se transmite, purificado de toda a imponderabilidade, sobretudo a que resulta de fatores subjetivos, designadamente a da intervenção dos docentes. A aprendizagem estará, por isso, circunscrita aos discen-tes, esse passivo passivo. É sobre este que recai em maior proporção, senão por inteiro, a designação abstrata de aluno, na verdade mais articulado com o registo na administração da instituição do que com as ciências e seus transmissores. Assim se compreende que a validade e o prestígio do diploma do aluno decorram da instituição – é/foi aluno da Universidade de... –, embora, por vezes, se sonorize uma articulação com celebrados docentes, que prestigiaram esta ou aquela escola, se bem que se vai dispensando, cada vez mais, a placa gravada com o nome de oragos pessoais, preteridos pela sedução dos números.

Como já se sugeriu há momentos, as categorias de aluno e de discípulo, formalmente ambos discentes, não se equivalem, remetendo o discipulato para uma relação pessoalizada com o/s docente/s, mas que, verdadeiramente, refere a doutrina, a tendência, a atitude e o estilo que a docência geradora de discipulato encarna. Mesmo que a marca pessoal exista na formulação – discípulo do professor x... –, trata-se, de facto, mais de uma relação com o personagem doutrinário do que com a pessoa, embora não dispense esta, passando, então, tanto o docente como o discente a exprimir participações, em vivos processos racionais de universalização, que são, frequentemente, identificados com o diálogo, interpretação correta, mas, advertência fundamental, desde que por diálogo se entenda o envolvimento em manifestações de racionalidade, pluralmente participadas, que constituem relações que excedem conexões psicológicas ou sociológicas, uma vez que a primazia condutora do processo reside na garantia da dinâmica do sentido – este o verdadeiro mestre.–, não na qualidade da intervenção dos participantes, sendo estes, todos eles, no entanto, imprescindíveis, sem que caiba a algum qualquer sobreposição de autoridade, mesmo de ordem científica, em esquema oposto ao que sucede, em termos de institucionalização, onde o docente é a fonte próxima do saber recebido pelo aluno. O saber, que anima o discipulato, não se compadece com a articulação docente/discente, porque tanto um como o outro são discentes da razão – logos –, que se vai manifestando, temporalmente, em todos, na atividade vital de cada um. Se há pouco se observava que a escola, enquanto instituição, perdia o «mundo da vida», fica legitimada, com o que se acaba de esclarecer, a conclusão de que a escola nutrida pela vida é, fundamentalmente, uma atividade/passividade de aprendizagem,

experienciada por todos os participantes dela, não apenas pelos alunos, uma vez que o rótulo de docentes é de teor institucional, não de natureza científica. Nenhum docente é mestre, podendo – devendo – no entanto, ser discípulo, aprendiz. Neste contexto, a escola pode ser uma privilegiada manifestação do «mundo da vida», sem estar cercada, horizontalmente, nem pelos abstratos regulamentos da instituição, nem reduzida aos rigorosos, autônomos, sistemáticos e transparentes círculos da ciência, que se distendem horizontalmente, mas impedem o olhar vertical, para os fundamentos e os horizontes, percurso vivenciado ao menos compensado pela história da ciência, felizmente acolhida nestes últimos tempos nos planos dos cursos. Por muito que fira os ouvidos de alguns, há que reconhecer a preferência, bem como a legitimidade dela, que numerosos membros da comunidade universitária têm pelas bibliotecas, pelas atividades circum-escolares, pelos bares, senão mesmo pelos corredores dos edifícios da instituição, relativamente à obrigação da presença nos espaços de aulas, reduzidas a sessões de abertura de «pacotes pré-fabricados». A escola, que parece ser um espaço de criação de ciência, raramente o é, limitando-se a transmitir o que os cientistas inventaram, tomando uma fase do processo pelo todo, esquecendo que aquilo de que se vai ocupando já está distanciado, porventura em dezenas de anos, do que o cientista foi pensando. Com alguma razão se sentencia a escola com o ferrete de conservadora, confirmando-se, desta forma, a sobreposição do estatuto institucional – a instituição tem que ser regularidade duradora – dela, relativamente à dinâmica incessante do saber.

4.

Homenagem e interpelação às comunidades de discípulos – Comentados os vetores institucionais e científicos da escola, não foi, todavia, suficientemente, ponderado um outro elemento essencial dela – a comunidade escolar, que não é redutível ao conjunto dos elementos humanos registados nos ficheiros da instituição. Atendendo à generalizada atmosfera da escola, a tendência intencional desta, sobretudo se encarada a partir dos ângulos institucional e científico, parece apontar em sentido oposto ao da exuberância característica da idade da sua comunidade, particularmente a da porção composta pelos alunos, ainda não moldados pelas grelhas profissionais, não obstante a «corrida ao diploma», como alvo a atingir, inicie já aí a repressão do impulso da vida pela farda de funcionário. É que, no quotidiano da escola, o aparelho estrutural desta, bem como o mapa do mundo reduzido a cifras científicas não conseguem dominar o ímpeto da comunidade, o que, de certo modo, se confirma, a posteriori, quando os alunos, com entusiasmo de libertação, abandonam os bancos da instituição, mas não quebram os laços afetuosos, muitas deles aí iniciados e que se tornaram definitivos, ou quando assumem as causas dessa época, embora elas não constem nos planos dos cursos. O reconhecimento deste fenómeno, possivelmente suscetível de ser extrapolado para todas as instituições desse género, deve ser aqui exemplificado, tornando-o exemplar, na concreta homenagem que aqui se pretender dirigir à aluna, cujo nome foi referenciado no início deste texto, se bem que ampliada a um grupo ou mesmo a uma geração, a da

comunidade de alunos da Faculdade de Letras de Lisboa, na época em que se situou a Revolução de Abril de 1974. Obviamente, já antes do pico dessa explosiva manifestação, se vivia, na Universidade portuguesa, a inconformidade com a estrutura política da governação nacional. Não obstante haver, nesse percurso, exemplos paradigmáticos de docentes líderes de uma prolongada contestação, o grande clamor era alimentado por alunos, pormenor que pode suscitar uma variedade de explicações, inclusive a da instrumentalização política deles, mas que, todavia, não pode ser dissociado do anterior descontentamento dos estudantes, perante a distância do conteúdo e da forma das aulas, relativamente a outras preocupações, que faziam parte do «mundo da vida» daquela época. Parecerá abusivo e ilegítimo afirmar que os discentes-alunos foram, naquele momento trepidante, os verdadeiros docentes políticos, já que, para a – grande? – maioria dos chamados docentes, a agudeza da situação, mas sobretudo os múltiplos e variados pressupostos doutrinários que poderiam esclarecê-la, lhe passara ao lado, no percurso da sua formação escolar. A alusão a este peculiar acontecimento e a alguns dos seus contextos serve apenas para acentuar que a característica institucional, seja da escola, seja da ciência, que granjeou enorme peso no horizonte da humanidade, frustra, se não se abrir à palpitante e inesgotável vida da comunidade, o sentido e o investimento do e no saber. Este não pode circunscrever-se ao horizonte social, o qual ou é expressão do «mundo da vida» ou contribui para a estiolação deste, formalizando-o, designadamente em estruturas sociais. Por outro lado e paradoxalmente, quer o sentido de instituição, se fixada na regulamentação social, com a qual não se pode confundir a dimensão do ser humano, quer a ciência, nas suas exigências de autonomia, bem como no rigor da linguagem científica, de aplicação conseguida às designadas ciência da natureza – ou tudo reduzindo ao modelo destas –, vão contraindo, cada vez mais, o «mundo da vida».

Prestada a devida homenagem à comunidade escolar, é momento de interpelar os que, por força de lei, por imposição de engrenagens sindicais ou mesmo por desencanto com a escola, passam a regime de aposentados. Se eles foram discípulos, com o sentido que há pouco se conferiu a esse termo, e não apenas alunos ou docentes, não há rotura nem com a escola, nem com a ciência, propiciando-se-lhes até a oportunidade de poderem revitalizar quer a instituição, quer a própria ciência. A distanciação formal e espacial representa um estado kairótico para, em análise retrospectiva e porventura até culpabilizada, avaliar tanto a escola como o saber aí cultivado. O mais importante, é de admitir, não foi a lecionação em sala de aula, por o recurso à configuração desta não representar uma característica intrínseca nem à instituição, nem à ciência. No que a estas concerne, o estado de aposentação pode representar uma mais-valia, ora continuando, em diferente atmosfera, atividades iniciadas na situação de efetividade, ora tomando consciência, por efeito do distanciamento, os «vícios» da «ciência escolar», que devem ser denunciados. A discussão que, desde longa data, se alimenta à volta da possibilidade de o aposentado poder/não poder ou dever continuar a leccionar, em forma remunerada ou gratuitamente, não faz parte da vida do saber, constituindo tal questão um claro e perturbante sintoma da perversão da natureza da escola.. Muito concretamente, o conflito de ordem sindical, havido, nos nossos dias, que aponta para a radical exclusão dos aposentados da

atividade de lecionação, para permitir que outros ocupem o seu lugar, porque também lhes cabe o direito à subsistência, constitui uma significativa e aflitiva amostra do enviesamento das fundamentais questões relativas à escola e à ciência. Estamos perante uma fulcral questão de ordem cultural, para o debate da qual os aposentados dispõem de relevante preparação – e obrigação – de análise. É preocupante a mutilação cultural dos nossos escolares, pelo facto de estarem privados, no seu currículo escolar, de referenciais constitutivos da cultura, vítimas da distinção entre técnicas e humanidades. É frequente afirmar-se que a escola nunca se auto-reforma, mas, em sentido oposto, algumas gerações de jovens escolares contrastam a regularidade da sua instituição com os impulsos de transformação dela, que de vez em quando os assaltam. Talvez aqueles que pelas escolas passaram, sobretudo se foram e continuam a ser discípulos e não apenas alunos, possam contribuir para atenuar a frequente crítica dirigida ao Ministério da tutela, quase sempre responsabilizado pelas reformas da escola e indiretamente e pela ciência aí distribuída em pacotes.

A Escola de Madrid: testemunhos de vida universitária

MARGARIDA I. ALMEIDA AMOEDO

Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora e Investigadora Integrada do CHAM – Centro de Humanidades (FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores).¹

Fernanda Henriques trouxe, ao vir leccionar na Universidade de Évora, um ânimo de intervenção institucional e uma experiência de vida pensante que se reflectiram em todas as suas actividades (lectivas e não-lectivas) e foram, com o passar dos anos, amplamente reconhecidas por Estudantes, Docentes e outros Funcionários. A organização deste Liber Amicorum reforça esse reconhecimento, a que me associo, sugerindo um elogio à sua dedicação à Filosofia e ao Ensino, através de um texto em que invoco as qualidades do magistério de José Ortega y Gasset, autor que sei ser-lhe também bastante caro.

O que se chama hoje em dia avaliação do desempenho de um professor não é tarefa fácil e recorre à apreciação dele feita pelos seus alunos, não obstante saber-se que esta acarreta deformidades. Encontra-se, entre elas, o risco constante de distorção do juízo causada pelo envolvimento particularista de cada um, o que constitui por si só grande obstáculo à aferição do rigor dos dados obtidos. Contudo, a referida avaliação do desempenho não prescinde do contributo dos alunos e, caso estes não se limitem a responder a um inquérito (que pela sua natureza admite um número muito reduzido de tipos de resposta e praticamente dispensa a respectiva justificação), o que declaram sobre os seus professores tem o peso de testemunhos. Sobre Ortega existem bastantes declarações deste género que, não sendo imunes à subjectividade, se podem considerar, à maneira do que acontece nos tribunais, como depoimentos entre as provas disponíveis.

Ao ingressar como docente, em 1908, na Escuela Superior del Magisterio, Ortega passou a ter a seu cargo a cátedra de Psicología, Lógica y Ética, que, por sinal, num artigo

¹ Na docência, Margarida Amoedo tem-se dedicado, sobretudo, à Axiologia, à Ética e à Filosofia da Educação, investigando ainda, no âmbito do Pensamento Hispânico, o legado filosófico da obra de José Ortega y Gasset, que estuda desde a Licenciatura em Filosofia e o Mestrado em Filosofia Contemporânea concluídos, em 1983 e em 1989, na Universidade de Coimbra. A sua tese de Doutoramento, onde se encontra amplamente enquadrado e desenvolvido o texto aqui reelaborado, foi publicada sob o título José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação (Lisboa: IN/CM, 2002).

intitulado *Anarquía gubernamental*², tinha sido objecto de alguns reparos seus, em virtude das questões epistemológicas que levantava e eram patentes logo na designação da disciplina³. Nem por isso o seu trabalho terá sido afectado de menor qualidade. A avaliar pelas palavras de María de Maeztu, que ali foi sua aluna, Ortega introduzia o curso dando do filosofar uma definição (que sempre manteria) que o afastava do mero saber e o propunha como busca da unidade oculta dos fenómenos, ou seja, como compreensão. O modo penetrante como o fazia determinava na classe uma concentração notável: “La palabra del maestro, clara, precisa, elegante, produce una extraña emoción. Los alumnos intentan tomar notas en sus cuadernos; mas, al punto, quedan absortos, detenida la pluma en el papel, ante la maravilla de aquella exposición filosófica vestida con una gran riqueza de imágenes y metáforas.” María de Maeztu acrescenta, logo em seguida, uma observação de extrema importância: “Parece que asistimos, no a la explicación de una clase magistral, sino a la pericia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo.”⁴

Esse traço dramático – que Ortega enunciaria mais tarde como característico da vida humana e de todas as actividades com valor vital – pode ser usado também para identificar o estilo da escrita orteguiana. Ricardo Senabre Sempere dedica precisamente um capítulo do seu *Lengua y estilo de Ortega y Gasset* intitulado «La dramatización»⁵ ao fenómeno, típico no nosso autor, de ir dando às ideias e conceitos, que emprega e estuda, uma dimensão crescente até atingir um carácter trágico. Incidindo no fenómeno de dramatização, enquanto técnica de composição usada pelo escritor, e no dramatismo, que o próprio Ortega apontou como interno aos problemas e temas por si expostos, Senabre Sempere conclui que aquela técnica está ao serviço de uma concepção ensaística no fundo da qual existe “una razón pedagógica de considerable peso”, pois “Ortega no se propone, en rigor, dogmatizar férreamente, sino enseñar. A las formulaciones tajantes del maestro prefiere los estímulos del curioso – de un curioso, claro está, dotado de enorme poderío intelectual (...).”⁶ Se o termo “curioso” não parece muito feliz, dado o objectivo de enaltecer uma faceta de um autor que chamou a atenção para a possibilidade de a curiosidade ser apenas a forma deficiente do interesse⁷, já o uso do termo “enseñar” não poderia resultar

2 Trata-se de um artigo encontrado entre as cartas enviadas por Ortega da Alemanha aos seus pais, reproduzido no volume de *Cartas de un joven español* (1891-1908) (Ed. de Soledad ORTEGA. Madrid: Ediciones El Arquero, 1991, pp. 289-294) e republicado nas novas Obras completas de José Ortega y Gasset (Tomo VII. Madrid: F.J.O.G./Taurus, 2007, pp. 107-110), doravante referidas pela sigla Oc seguida da indicação do tomo em numeração romana e de p. ou pp. em numeração árabe.

3 Cf. ORTEGA Y GASSET, José – «Anarquía gubernamental», in Oc, I, p. 109.

4 MAEZTU, María de – «José Ortega y Gasset», in *Antología – Siglo XX. Prosistas españoles: semblanzas y comentarios*. 6ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1964, p. 78.

5 Cf. SENABRE SEMPERE, Ricardo – *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Acta Salmanticensia – *Filosofía y Letras*, Salamanca, Tomo XVIII, n.º 3 (1964), Cap. VIII.

6 Ibid., p. 273.

7 Cf., ex., ORTEGA Y GASSET, José – Prospecto del Instituto de Humanidades, in Oc, VI, p. 53; mas também: IDEM – Principios de Metafísica según la razón vital [Curso de 1932-1933], in Oc, VIII, pp. 559-560; IDEM –

melhor. De facto, este vocábulo permite aos espanhóis dizer, tanto ensinar, instruir, educar e aconselhar, como indicar, mostrar, expor e deixar aparecer. E, como é sublinhado pelo citado estudioso do discurso de Ortega, este estrutura os seus ensaios de maneira a fazer surgir os temas como problemas de uma gravidade que deixa o leitor em contínuo sobresalto, o que tem uma eficácia retórica admirável. A frequência dos elementos enfáticos juntamente com uma visão das coisas bastante pessoal e aguda, que potencia delas só os aspectos considerados mais relevantes, transformam os enunciados orteguianos em incitantes desafios à meditação, mesmo em torno de questões de grande aridez. Esta qualidade, que, conforme diz Senabre Sempere, “[n]i los más pertinaces adversarios o detractores de Ortega dejarán de reconocerle”⁸, não é exclusiva dos ensaios, antes fez parte das diversas modalidades de intervenção do filósofo como orador. Neste papel sabia quais os requisitos a cumprir e, para além disso, tinha consciência do que os torna exigíveis, porque pensara e compreendiera em que consiste falar perante os outros. A forma como em *Vitalidad*, alma, espírito deixou dissecada uma conferência comprova-o cabalmente, ao mesmo tempo que permite ilustrar o domínio perfeito do referido processo de dramatização. Vale a pena, não obstante implicar uma longa citação, ter presente o crescendo em que Ortega nos diz o que é uma conferência, ela própria um pequeno drama:

*“Es un salón con su fisonomía peculiar, es un público determinado. (...). El título de la disertación desciende como una redada al fondo abisal de la sociedad, y captura en él su marino botín, recamado, hirviente, tal vez con algunas sirenas. Los presentes subrayan la ausencia de los ausentes, proporcionando así a éstos una virtual presencia. Cada conferencia, con perdón del conferenciante, es un animal, un organismo individual que tiene su biografía posible, de una vida que suele durar una hora. Lo que el orador dice es solamente uno de los órganos de aquel ente fugaz, tal vez sólo el esqueleto.”*⁹

Ortega alude depois a alguns dos restantes órgãos de uma conferência com inegável mestria:

*“Las toses, los estremecimientos colectivos, la tensión de la curiosidad en una curva peligrosa que hace el monólogo del orador, o los hastíos que, de pronto, orbayan sobre el público. Y una puerta que gruñe, y un escalofrío en las bombillas, tan dramático, que pasa como una amenaza de tiniebla. Y luego, aquel terrible abismo que inesperadamente se abrió ante el orador cuando se encuentra sin la palabra donde poner el pie (...), o bien el párrafo magnífico, obeso, carnoso, blando, que se infla maravillosamente en el aire como un aerostato, y, de pronto, «[i] ting!», «!ting!», las seis, las siete lanzadas de una campana de reloj, que lo traspasan, que lo perforan y le hacen perder el gas. O bien la cuartilla de notas que se pierde y la sumersión consecuente de buzo que ha de ejecutar el orador en la pleamar de sus papeles, y, después de nadar hasta el fondo, sale de nuevo a la superficie con la perla arisca entre los dientes y goteando por las sienes...”*¹⁰

En torno a Galileo, in Oc, VI, p. 435.

8 SENABRE SEMPERE, Ricardo – *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, op. cit., p.268.

9 ORTEGA Y GASSET, José – “Vitalidad, alma, espíritu”, in *El Espectador* – V, in Oc, II, p. 566.

10 Ibid., p. 567.

Julgamos este excesso de citação largamente compensado pela riqueza das imagens e por ser uma prova da capacidade orteguiana de criar a mencionada tensão dramática.

Com base, por exemplo, num minucioso estudo de González Calvo, pode concluir-se que Ortega era um exímio orador, pela entoação, pelos gestos, por toda a movimentação perante os ouvintes, bem como pelos apartes e outros meios de reagir a elementos externos, ou pelo uso do vocativo e do imperativo, e de artifícios vários (perguntas retóricas, pedidos de opinião, antecipação de possíveis objecções) para envolver o público no trabalho que lhe cabia a ele realizar. Também o conteúdo, e não só em termos das ideias e teses pessoais ou alheias expostas, mas em termos das metáforas, dos relatos e evocações, do humor e da ironia, dos verbos e demais termos escolhidos, concorria para a teatralidade que fazia das intervenções de Ortega algo de espectacular.¹¹

A capacidade oratória do nosso autor servia especialmente bem a intenção pedagógica que presidia, quer aos seus discursos e conferências, quer, como é natural, às suas aulas. Se regressarmos ao testemunho de María de Maeztu, a respeito da atenção despertada nos alunos por Ortega, notaremos a contraposição entre “clase magistral” e “teoría dramática”. Dizer de uma aula que é magistral equivale, em princípio, a uma quase redundância – pois não há aula sem mestre e o adjectivo tem, em primeiro lugar, a acepção de relativo a mestre –, ou a um enorme elogio a quantos nela participam – por poder ser sinónimo de perfeita, de exemplar. No entanto, pelo uso que lhe dá María de Maeztu somos levados a ler aula magistercêntrica e a reforçar o juízo positivo acerca da de Ortega que àquela é contraposta.

A mesma aluna remete para características naturais do professor apreciado quando relembra que sob “la apariencia de una objetividad fría, serena, incorruptible (...) brota del subsuelo, como de un hontanar, una emoción cálida, una pasión contenida. (...) Ortega es un hombre del Sur, y el fuego que enciende su espíritu está ahí (...). La doctrina filosófica (...) adquiere un nuevo vigor, una fuerza viva, actual.”¹² Na verdade, é universalmente admitido que certos dotes naturais têm um peso considerável na docência; e Ortega, com a fisionomia aguda, de olhos grandes e calmos, com o carácter e energia desde a infância evidentes¹³, tinha todas as condições para potenciar esses dotes, na que escolhera como actividade profissional.

11 Cf. GONZÁLEZ CALVO, José Manuel – «Ortega, orador», in SENABRE [SEMPERE], Ricardo (ed.) – *El escritor José Ortega y Gasset*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1985, pp. 27-56.

12 MAEZTU, María de – «José Ortega y Gasset», in *Antología – Siglo XX. Prosistas españoles: semblanzas y comentarios*, op. cit., p. 78.

13 Cf. ORTEGA Y GASSET, Eduardo – *Mi hermano José – Recuerdos de infancia y mocedad*, Cuadernos Americanos, México, Vol. 87, n.º 3 (1956), pp. 177-178. Para outras descrições do aspecto físico de Ortega, cf. PLÀ, Josep – “Madrid, 4 d’abril: Ortega y Gasset, ex cathedra”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), pp. 197-200; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – “Ortega: genio y palabra”, *ibid.*, p. 241.

Após a segunda estada em Marburg e o regresso a Madrid, o jovem filósofo toma posse, em Janeiro de 1912, da cátedra universitária de Metafísica (sua desde 1910), na qual exercerá funções – apenas interrompidas no período final da ditadura de Primo de Rivera – até 1936. O comprometimento de Ortega com a sua universidade não se restringiu à leccionação, como, aliás, consideramos ser próprio de todo o autêntico Professor Universitário. A atenção prestada ao funcionamento institucional e aos reflexos indesejáveis que nele espelhava o meio social envolvente fornecer-lhe-ia dados indispensáveis para uma conduta quotidiana correcta e para o projectar de alterações, que se configurariam, mais tarde, numa importantíssima reforma da sua Faculdade. “Yo recuerdo – diria Ortega, duas décadas depois de iniciar o trabalho na Universidad Central – que una de mis primeras impresiones de profesor, cuando (...) ingresé en la cátedra, fue que al asistir por primera vez a la Junta de la Facultad de Filosofía y Letras (...), apenas se discutió sobre si se había de dar o no una orden a un bedel, la honorable Facultad se dividió, hasta la raíz, en derechas e izquierdas.”¹⁴ Verificada a vulgaridade de certas atitudes e episódios na vida escolar, Ortega lutaria neste âmbito, como em todos os restantes, contra o tópico, o lugar-comum, de que a, ironicamente aludida, divisão automática entre direitas e esquerdas era exemplo. Tem razão Morón Arroyo ao sublinhar que a oposição ao tópico não é uma ânsia de novidades, mas sim de se responsabilizar e de personalizar tudo quanto se diz, entendendo-o, ânsia que está na origem da atitude interrogativa de Ortega¹⁵.

São óbvias as virtualidades pedagógicas de uma tal atitude e, pela negativa, as situações em que diagnosticamos a sua ausência mostram-se-nos despidas de valor educativo. Ao carácter dramático, anteriormente afirmado como constituinte dos diversos registos do discurso orteguiano, não é estranha a feição interrogativa de abordar a linguagem, a realidade, os problemas. No *Prólogo para alemanes* Ortega censuraria os seus mestres neokantianos, porque “no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible e interesante trabajar”¹⁶, o que dá a medida da responsabilidade de questionar que imputava a quem tem a missão de ensinar. Apesar da censura, fora, segundo o mesmo prólogo, um desses mestres, Cohen, a despertá-lo para a importância de “extraer la emoción de dramatismo que (...) yace en todo gran problema intelectual”¹⁷. Pela sua idolatria da inteligência¹⁸ os marburguanos falharam, porém, no respeito pela integridade dos problemas e tornaram ortodoxo o seu tratamento. Mas Ortega estava preparado para assumir, por si próprio, que a “más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lec-

14 ORTEGA Y GASSET, José – “Proyecto de Constitución (Discurso pronunciado en las Cortes Constituyentes el 4 de septiembre de 1931)”, in *Rectificación de la República*, in Oc, IV, p. 822.

15 Cf. MORÓN ARROYO, Ciriaco – *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, p. 32.

16 ORTEGA Y GASSET, José – «Prólogo para alemanes», in Oc, IX, p. 136.

17 Ibid., p. 143.

18 Cf. IDEM – Ensimismamiento y alteración, in Oc, V, p. 544.

ción asistan a una tragedia.”¹⁹ Repare-se na subordinação inevitável do modo de ensinar à natureza problemática do que se ensina, o que pressupõe de imediato um grande domínio da respectiva área de saber. Sem conhecer em pleno as suas questões, não será possível desencadear essa tensão acima do normal da nossa alma que Ortega refere como definição de dramatismo²⁰. Conhecimento, emoção e atenção revelam-se, portanto, ingredientes básicos de um trabalho que não se queira que venha a redundar em lições tontas²¹.

Evocando o começo da primeira aula de Metafísica que lhe foi dada por Ortega, um dos seus mais originais discípulos, Xavier Zubiri, escreveu: “Aún recuerdo sus palabras: «Vamos a contemplar, señores, una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo.»”²² Também Marías, aluno de Ortega treze anos depois de Zubiri, deixou o registo das impressões causadas desde início pelo contacto com o mestre de rosto grave e amistososo ao mesmo tempo, de olhos penetrantes como a luz:

*“Empezó a hablar. Acaso su voz era lo primero que decía quién era Ortega; estaba todo en ella. Grave, a veces ronca; notas bajas, dramáticas, al final de las frases; llena de matices expresivos. Las palabras parecían rodar entre los dientes, salir de entre sus labios, destinadas precisamente a cada uno de nosotros. (...). Las manos de Ortega, sobre la mesa, iban diciendo su parte con sobrios, elegantes gestos mediterráneos: gravedad y gracia juntas en un ademán.”*²³

Ao primeiro efeito produzido pelo desafio intelectual que a presença física reforçava juntava-se em seguida uma espécie de contágio para a conquista da verdade. Por um lado, isso passava por uma capacidade de dar a conhecer as tendências mais actuais do pensamento europeu e, simultaneamente, de partir delas para uma elaboração filosófica própria. Por outro, implicava um envolvimento pessoal dos alunos no ambiente de reflexão, cujos propósitos e metodologia se iam explicitando. Ainda que nuns casos se tenha revestido de menor formalidade do que noutros²⁴, o apelo de Ortega à Filosofia enquanto

19 IDEM – «Prólogo para alemanes», op. cit., p. 143.

20 Cf. IDEM – *¿Qué es filosofía?*, in Oc, VIII, p. 287.

21 “(...) Para mí es tonta una lección cuando carece de dramatismo y este dramatismo que deben tener no diré que siempre pero sí normalmente las lecciones no es algo que el profesor añade por propia cuenta al tema, no consiste en aspavientos, patetismos, gemebundeces y tonitruaciones que agregue al tema [y que serían vanos], sino que brota espontáneamente del fondo de éste cuando ha sido bien entendido. Porque todo tema científico es un problema y todo problema (...) es un drama, por lo pronto y siempre, un drama intelectual, pero casi siempre, además, un drama que afecta al hombre entero.” IDEM – Sobre una nueva interpretación de la historia universal, in Oc, IX, pp. 1349-1350.

22 ZUBIRI, Xavier – “Ortega, maestro de filosofía”, El Sol, Madrid, Año XX, n.º 5786, 8.III.1936, p. 6; IDEM – “Ortega, un maestro”, Revista de Occidente, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), p. 279.

23 MARÍAS, Julián – “Ortega: historia de una amistad», in La Escuela de Madrid, in Obras. Tomo V, Madrid: Revista Occidente, 1969, p. 400.

24 Marías relata um episódio, ocorrido nos princípios da sua peculiar relação com o mestre, que exemplifica um dos tipos de contacto com os seus alunos em que a proximidade humana se sobrepõe à formalidade

professor era lançado à pessoa de cada membro das suas turmas que assim se sentia aprendiz de filósofo, em vez de mero ouvinte de um filósofo. María Zambrano, outra ex-aluna sua, deu testemunho claro neste sentido, ao afirmar que escutando as lições de Filosofia de Ortega “el principiante se sentía acometido (...) de una admiración angustiosa que le hacía (...) preguntarse: ¿Cómo es posible haber vivido sin saber que era necesario esto? Y esto era el afán ilimitado, pero conducido metódicamente, de verdad.”²⁵ Quer dizer, despertar a unidade pessoal que é íntima em cada um e despertá-la através de uma doutrina em que pontifica o imperativo de descobrir a autêntica realidade da Vida conjugavam-se em aulas que, sob a diversidade dos temas tratados, tinham de comum a força de lição fundamental²⁶, o sentido rigoroso, diríamos nós, de lição vital.

Todos os testemunhos acerca da docência de Ortega, por mais que relevem os traços do relacionamento humano estabelecido, coincidem em salientar o elevado nível filosófico que ela sistematicamente representava. Um tal nível, que nenhuma disciplina – mesmo de um curso especializado de Filosofia – garante de modo automático, era a verdadeira substância do ensino orteguiano; este, portanto, só pode ser compreendido de maneira adequada, se se conhecerem as teses filosóficas que são o seu nervo central. Daí que Xavier Zubiri, ao mencionar as grandes facetas do magistério universitário de Ortega, enumere com naturalidade as funções de divulgador da filosofia europeia, de propulsor da Filosofia em Espanha e de fomentador de uma sensibilidade filosófica, que, exemplarmente patente no mestre, é a raiz de um discipulado filosófico.²⁷ Ou seja, os planos que identificam o seu trabalho docente e os planos em que desenvolveu a sua actividade filosófica quase se sobrepõem, o que leva Zubiri a dizer, num outro artigo, “Ortega nos enseñó in vivo, la radicalidad con que han de librarse las batallas de la filosofía”²⁸. Em certa medida, Julián Marías dispersa por toda a sua extensa obra referências que corroboram, por inteiro, esta leitura da relação estreita entre a filosofia e a docência orteguianas. E Rodríguez Huéscar, condiscípulo de Marías que revela uma capacidade hermenêutica invulgar sempre que analisa algum aspecto de Ortega, chega a afirmar

de um cargo profissional. “A los dieciocho años yo era un muchacho pensativo, meditabundo, siempre dispuesto a rebotar de las cosas hacia mis adentros y ensimismarme. Un día Ortega, al volver de la Universidad, se puso a pasear conmigo, arriba y abajo, por la Gran Vía madrileña, delante de la puerta de la Revista de Occidente. Cuando se es joven, me dijo, hay que abrir bien los ojos; hay que mirar, mirar, mirar; hay que llenar la retina de impresiones frescas, porque luego no se puede ya. Sentí el impacto de sus palabras, caí en la cuenta del riesgo, me esforcé por mirar, primero, y luego el mirar fue ya mi delicia (...). Mirando se hacen las dos terceras partes de toda filosofía que no sea – en una forma o en otra – escolástica.” Ibid., p. 401.

25 ZAMBRANO, María, “Ortega y Gasset universitario”, *El Sol*, Madrid, Año XX, n.º 5786, 8.III.1936, p. 7.

26 Cf. *ibid.*.

27 Cf. ZUBIRI, Xavier – “Ortega, maestro de filosofía”, *op. cit.*, p. 6.

28 IDEM – “Ortega, un maestro”, *op. cit.*, p. 280.

que os seus alunos assistiam “a la razón viviente en marcha, personalizada, haciéndose; Ortega no tenía una filosofía, sino que la era.”²⁹

Para além dos estudantes inscritos no curso de Filosofia, testemunharam as aulas universitárias de Ortega muitas outras pessoas – alunos de outros cursos, ou simplesmente ouvintes, de várias idades, que não podiam esconder um grande interesse pelos ensinamentos daquele professor³⁰. Os imperativos de clareza e de verdade, que o seu pensamento maduro justificaria como atributos da própria realidade radical, tinham reflexo num ensino, não só original pelos seus fundamentos filosóficos, como extremamente aliciante a todos os títulos. Factor decisivo para isso era o lugar reconhecido àqueles a quem se dirigia e a quem atendia sob diversas formas.

Os estudantes eram chamados a uma participação activa nas aulas, por exemplo assumindo o papel de colaboradores, através da leitura de textos e do resumo do trabalho realizado anteriormente³¹. Por esse meio Ortega podia conhecer melhor os seus alunos, responsabilizando-os em simultâneo pelo que faziam em comum. Assim, também o diálogo era mais viável, tanto dentro da aula como fora dela. Esta é uma das facetas que vale a pena sublinhar, sobretudo se atendermos ao contexto espaço-temporal da docência orteguiana. “La intercomunicación entre Ortega y nosotros (...)” – escreve Rodríguez Huéscar.

29 RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – «Aspectos del magisterio orteguiano», in Con Ortega y otros escritos. Madrid: Taurus, 1964, p. 24.

30 A assistência às aulas de Ortega poderá indiciar igualmente o peso que este teve na sociedade madrilena e até nacional, durante o quarto de século em que exerceu funções na Universidad Central. Francisco Giner de los Ríos foi um dos ilustres ouvintes do professor de Metafísica desde o primeiro curso por este leccionado, apesar da diferença de idade que os separava e de ser uma pessoa altamente conceituada muito antes de Ortega começar a ser conhecido. Federico de Onís dá-nos conta desse facto, ele que, embora fosse já catedrático, assistiu também àquelas aulas, lado a lado com os físicos, juristas, ou historiadores espanhóis mais proeminentes de então. Cf. ONÍS, Federico de – “Ortega, joven”, Asomante, San Juan de Puerto Rico, Año 12, n.º 4 (1956), pp. 17-18. Não havendo um efectivo esquema burocrático para controlar a assistência às aulas, pode dizer-se, como fez uma ex-aluna da licenciatura em Filologia Moderna daquela Universidade nos princípios da década de trinta, que “a Ortega iba a oírlo quien quería”. ALONSO, María Rosa – “Ortega, en el recuerdo”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), p. 12.

31 “Ortega inventó la figura del alumno colaborador. ¿Quién? (...) Cualquiera y todos. Los alumnos oficiales y los libres que preferían ser considerados como oficiales, debían prestarse a desempeñar por más o menos tiempo las funciones requeridas. El colaborador, por de pronto, leía en alta voz la obra elegida para el curso entero. Desde el segundo día el lector debía estar dispuesto a resumir lo tratado en la tarde precedente. ¿Qué tema o temas se habían desarrollado? ¿Cuál era su orden de prioridad, cuál su íntima conexión? ¿Qué términos necesitaron esclarecimiento?” CARAVIA HEVIA, Pedro – “Nada más que antiguo alumno universitario”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), p. 59. Rodríguez Huéscar desempenhou esse papel e alude a ele na evocação da sua primeira aula com o mestre: “Aquel primer día de clase Ortega pidió un lector – se iba a leer y comentar el libro de Heimsoeth «Los seis grandes temas de la metafísica occidental» – . Se hizo un silencio general (...) y que yo rompí – acto en absoluta contradicción con mi timidez y dictado exclusivamente por un deseo impaciente de salvar la situación – para ofrecerme. (...) fui lector «oficial» durante aquel curso, y aun en otros sucesivos.” RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – «Aspectos del magisterio orteguiano», op. cit., p. 21.

car – era (...) permanente, y de una generosidad, abundancia y calor humano realmente extraordinarios. La clase era casi siempre un diálogo.” Por outro lado, “la clase solía tener un delicioso complemento: el paseo (...) que hacíamos desde la Facultad (...) y en el cual Ortega (...) respondía a nuestras preguntas y objeciones, aclaraba puntos de la reciente lección, o, simplemente, conversaba con nosotros sobre nuestros problemas y ocupaciones.”³² Não se julgue, no entanto, que esse relacionamento se caracterizava pela facilidade, posto que os padrões intelectuais do professor a ela se opunham por natureza.³³

O professor, cujos alunos reconheceram unanimemente ser tão sabedor, quanto eloquente e cordial, era ainda o professor pontual³⁴ e que preparava com todo o cuidado as suas aulas³⁵. Ortega tinha por hábito escrever as suas lições, como aliás os seus discursos e conferências³⁶, o que ele próprio explicou num dado momento invocando poucos dotes de improvisação³⁷. Em face da sua capacidade extraordinária de relacionar conhe-

32 Ibid., pp. 24-25. O modo como Ortega estimulava a intervenção dos seus alunos autoriza a associação à maiêutica socrática. Cf., ex., GRANELL, Manuel – «La enseñanza de Ortega», in Ortega y su filosofía. Madrid: *Revista de Occidente*, 1960, pp. 32-33; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – “Ortega: genio y palabra”, op. cit., p. 223 e p. 230; GARCÍA VALDECASAS, Alfonso – “José Ortega y Gasset: Primeros recuerdos”, *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 26 (1983), p. 70.

33 “No era fácil contentarle. Pero nadie se sentía humillado por la disconformidad del profesor. Se interpretaba, no como una descalificación personal del alumno, sino como la esencial exigencia de exactitud, civil y cordialmente expresada.” CARAVIA HEVIA, Pedro – “Nada más que antiguo alumno universitario”, op. cit., p. 59. O mesmo autor faz questão de vincar que “Don José cuidaba a sus alumnos”, o que é ilustrado com o relato da experiência pessoal. Cf. *ibid.*, p. 63. “Entre las muchas inexactitudes (...) que sobre Ortega se han prodigado, figura también la de su inaccesibilidad y hasta soberbia. Sabía quién era, eso sí, pero jamás hacía sentir a nadie, al menos conscientemente, su superioridad; antes bien, parecía querer «disculparse» y como pedir perdón por ella. Procuraba ocultar, por ejemplo, la poderosa musculatura de vasta erudición y las largas horas de estudio y de rigurosa meditación personal (...)” RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – “Ortega: genio y palabra”, op. cit., p. 240.

34 Cf. MARIAS, Julián – *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 333.

35 Cf. ORTEGA [SPOTTORNO], Soledad – “Notas de trabajo de José Ortega y Gasset. Unas palabras de introducción”, *Revista de Occidente*, Madrid, n.º 72 (1987), p. 31. “(...) el primer curso que le oí [Principios de Metafísica según la razón vital]. Ortega partía en ese curso de un texto escrito, preparado expresamente para él, que leía – sin parecer que leía –, interrumpiéndolo frecuentemente para intercalar otras cosas, prolongándolo fuera de sus líneas originales. A medida que avanzaba el curso, la parte escrita iba cediendo a la oral, y al final el curso era entera o casi enteramente hablado, apoyado en ocasiones por unas concisas «tesis» que eran distribuidas a los estudiantes y servían de columna vertebral a las explicaciones.” MARIAS, Julián – “Mi primer curso de Ortega”, in *Nuevos ensayos de Filosofía*, in Obras. Tomo VIII, Madrid: *Revista de Occidente*, 1970, p. 556.

36 Emilio García Gómez relacionou a perfeição da oratória de Ortega com a preparação que fazia das suas intervenções: “Para llegar a esta perfección, dicho se está que (...) no improvisaba. En septiembre de 1932, siendo yo catedrático muy joven en Granada, (...) se me encargó que invitara a Ortega a dar una conferencia. (...) dijo que sí, a condición de estar unos días en el Alhambra Palace sin ver a nadie más que a mí, para preparar su conferencia. Naturalmente, se respetó tal incógnito.” GARCÍA GÓMEZ, Emilio – “El gran orador”, *El País*, Madrid, Año VIII, n.º 2231, 7.V.1983, Supl. “Especial”, p. 6. Cf. IDEM – “Ortega en la intimidad”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), pp. 132-133.

37 Cf. ORTEGA Y GASSET, José – «Comentario a mi propio texto», in *Rectificación de la República*, op. cit., p. 801.

cimentos, de lançar questões a seu respeito e de falar sem recorrer às suas notas³⁸, é de crer que o hábito de redigir o que tencionava expor aos seus ouvintes se devia, acima de tudo, à metodologia de trabalho adoptada. Na expressividade do discurso escrito adivinhámos a riqueza da experiência de ouvir e ver em acção o professor madrileno, que marcava todos pela sua voz prodigiosa, pelo olhar de raios X e pelo acordo harmonioso entre eles e o gesto.³⁹

Com três verbos – seduzir, inquietar e assombrar – resumiu Manuel Granell Muñiz a docência de Ortega, testemunhando de uma maneira inconfundível o que nela considerou essencial. Começando por apontar que o mestre jamais esqueceu que o ensino consiste, principalmente, numa relação, em que o pólo talvez determinante seja o dos alunos⁴⁰, M. Granell lembra a sua primeira aula com Ortega em 1925:

*“(...) le esperaban ya tres o cuatro estudiantes y una docena de personas maduras; al parecer, médicos, abogados, escritores ... Al rato de esperar llegó Ortega – tranquilo paso, ancha sonrisa, alguna amable frase a los amigos (...). Recasens Siches, uno de los alumnos oficiales, más tarde filósofo del Derecho, comenzó a traducir el texto alemán de la Crítica de la Razón Pura. Ortega matizaba a veces ciertas palabras o giros. Luego, preguntó algo. Alguna respuesta motivó otras preguntas. Y, no sé cómo, comenzó un monólogo maravilloso.”*⁴¹

O relato prossegue, pondo em evidência a clareza e o rigor em que se sucediam as ideias. “Nunca había sospechado que los conceptos tuvieron tanta carne”⁴², comenta Granell, para quem a expressão kantiana ia ganhando vida. Recordava ainda um episódio, que espelha as intenções de Ortega como professor de Filosofia. Falava ele com inflexões na voz e uma linguagem que, na sua exactidão e firmeza, se destacava sobre o fundo de um silêncio impressionante. Uma jovem começou a tomar notas com toda a pressa e ouviam-se, com ruído, o mexer em folhas e o arranhar da caneta. Ortega interrompeu

38 “Recuerdo una tarde en la que estaba leyendo un discurso y de pronto se le cayeron los papeles al suelo. Continué, sin embargo, hablando con la precisión y belleza con que había iniciado la disertación.” SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio – “Recuerdos emocionales”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), p. 244.

39 Cf., ex., PLÀ, Josep – “Madrid, 4 d’abril: Ortega y Gasset, ex cathedra”, op. cit., pp. 199-200; PRAT, José – “Recuerdos de un lector. Ortega o medio siglo de España”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), p. 204; VEGA DÍAZ, Francisco – “Cosas de Ortega”, *ibid.*, p. 260; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – “Ortega: genio y palabra”, op. cit., pp. 227-229 e pp. 238-239. “No puedo leer a Ortega sin escuchar su voz (...), y sus distintas inflexiones, las notas graves al final de las frases, las transiciones que anunciaban la sorpresa, los arranques levemente agudos de las recapitulaciones y consecuencias. Veo sus manos sobre la mesa, y el quitarse y ponerse de las gafas. Y revivo lo que era el aula estremecida, sobrecoyida por la impresión de estar asistiendo a un desvelamiento de la realidad.” MARÍAS, Julián – “Mi primer curso de Ortega”, op. cit., p. 556.

40 Cf. GRANELL, Manuel – «La enseñanza de Ortega», in *Ortega y su filosofía*, op. cit., pp. 27-28.

41 *Ibid.*, p. 29.

42 *Ibid.*, p. 30.

o seu discurso para lhe dizer, que não apontasse aquilo, pois era só um exemplo. E, em seguida, suavizando o tom e lançando um sorriso amável à aluna assustada, proferiu estas palavras: “Yo debo intentar seducirles con medios líricos; pero ustedes no deben olvidar que sólo son eso: medios. Medios y no fines. Los filósofos no deben admitir otra seducción que la[] de las ideas metafísicas.”⁴³ Granell confessa que no final daquela primeira lição tinha a certeza de que a sua vocação não era a Arquitectura, como até aí julgara; fora conquistado para a Filosofia. Junto à capacidade daquele professor para seduzir estava a de inquietar, a de despertar os seus alunos para a necessidade autêntica de ciência. E a dominar ambas uma terceira: a capacidade de assombrar, isto é, de arrastar quase magicamente quem o ouvia para o fundamental dos problemas, para a fonte originária das ideias e dos sistemas.⁴⁴ Granell repetiria esta ideia muitos anos depois, esclarecendo que Ortega nunca transmitia o saber como se fosse um objecto qualquer, mas o obrigava a uma espécie de emergência por si mesmo.⁴⁵

Todos os depoimentos de ex-alunos de Ortega afirmam a notável qualidade filosófica e pedagógica da sua docência e, conhecendo os grandes temas da filosofia orteguiana, que no seu tratamento oral nada perdia da precisão patenteada nos textos⁴⁶, parecem-nos testemunhos credíveis, reforçados pelas apreciações igualmente feitas por membros de outros corpos da Universidade espanhola.

Manuel García Morente, apenas três anos mais novo do que Ortega, foi seu colega de Faculdade enquanto professor de Ética. Para além da proximidade institucional e humana que os vinculou a vários títulos, a grandeza⁴⁷ deste coetâneo do nosso autor confere às suas declarações a respeito deste um significado muito especial. Aquando da

43 Ibid..

44 “(...) al llegar tal momento, que nos hacía vivir con dramatismo, cobraba su rostro un gesto pleno de asombro, los ojos se le agrandaban en pasmo como los de la redonda luz del buho. En tales instantes parecía nacer a sus pies la filosofía misma.” Ibid., p. 33.

45 IDEM – “A nueva luz”, *Revista de Occidente*, Madrid, Extraordinario VI – “Ortega, vivo”, n.ºs 24-25 (1983), p. 148. O autor evoca neste artigo novamente a sua primeira aula com Ortega e reafirma o carácter filosófico excepcional que desde logo reconheceu no professor de Filosofia: “No contaba, no narraba, no repetía algo ya sabido (...). Al hilo de su voz (...) se nos entregaban pensamientos recién nacidos, palpitantes de vida, ebrios de claridad. (...) Y comprendí entonces que en aquellos hombres maduros que esperaban el paso del filósofo para estrecharle la mano, latía mucho más que un tácito homenaje; acudían allí, ávidamente, para enriquecer sus espíritus.” Ibid., pp. 150-151.

46 Rodríguez Huéscar, ex., sintetizou a sua caracterização dos diversos meios orteguianos de expressão, dizendo que “Ortega hablaba igual o mejor que escribía, y en lo uno y en lo otro (...) se revelaba siempre el mismo hombre esencial. Ortega era siempre el mismo – él mismo – en su escribir, en su hablar, en su obrar.” RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio – “Ortega: genio y palabra”, op. cit., p. 228.

47 Cf., ex., MARÍAS, Julián – «El legado filosófico de Manuel García Morente», in *La Escuela de Madrid*, op. cit., pp. 481-486; GUY, Alain – «Le bergsonisme phénoménologique de Manuel García Morente (1886-1942)», in *Histoire de la philosophie espagnole*. 2ème ed., Toulouse: Association des Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail, 1985, pp. 272-275; ABELLÁN, José Luis – MALLO, Tomás – *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*. Madrid: Asamblea de Madrid, 1991, pp. 39-45.

celebração dos vinte e cinco anos do trabalho de Ortega na sua cátedra universitária, uma das expressões mais claras de admiração proveio precisamente de García Morente. Partindo da afirmação de que a obra do homenageado representa “nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura”⁴⁸, Morente justifica-a aludindo ao que tem de única a filosofia orteguiana e ao modo como se impôs ao filósofo a obrigação de a divulgar, designadamente através da actividade educativa. Distingue nesta a dedicada ao público culto de Espanha e a dirigida ao reduzido número de interessados pelos estudos filosóficos, grupo este que situa na Universidade. Entre as palavras com que refere em particular a docência orteguiana nessa instituição destacamos as seguintes: “A la cátedra, a la enseñanza ha dedicado quizá la parte más intensa de su actividad intelectual. El que no haya seguido alguno de sus cursos universitarios, no puede tener idea de la perfección técnica con que don José Ortega enseña las disciplinas filosóficas.” Porque poderia ser equívoco o sentido dessa perfeição técnica no ensino em análise, Morente explicita ainda mais: “No me refiero tan sólo a las cualidades formales de método en la exposición, sino, sobre todo, a la densidad del pensamiento, a la luminosidad de la explanación, al rigor absoluto de los análisis; y, por encima de todo ello, a esa riqueza de intuiciones claras que, por modo sorprendente, anudan mil hilos con los más remotos planos de la realidad vital y científica.”⁴⁹ Este juízo do Decano da Facultad de Filosofía y Letras era acompanhado de uma expectativa optimista de que a maturidade atingida por Ortega viesse em seguida a dar a segunda colheita, que das terras férteis retiram os bons lavradores.⁵⁰

O filósofo madrileno estava realmente na idade em que, segundo Aristóteles, o homem tem o seu máximo rendimento (a “hora madura” que ele tantas vezes evocou⁵¹); o que nem García Morente, nem quem quer que fosse podia prever então eram as vicissitudes que em breve adviriam, com a Guerra Civil, para todos eles – professores, filósofos, ou não. Este acontecimento, fruto já de uma tremenda radicalização política em Espanha traria consigo novos e enormes traços de discórdia nos restantes âmbitos da vida nacional. Para muitos intelectuais o afastamento do solo pátrio foi o cúmulo das diversas formas de desacordo que o conflito armado abriu, ou acentuou. Um dos mais

48 GARCÍA MORENTE, Manuel – «Carta a un amigo: evolución filosófica de Ortega y Gasset», in *Ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1945, p. 201. (O texto foi originalmente publicado com o título “Carta a un amigo: su evolución filosófica”, no n.º de *El Sol* comemorativo dos vinte e cinco anos do ensino de Ortega na Universidad Central de Madrid (*El Sol*, Madrid, año xx, n.º 5786, 8. III. 1936), em que também participaram Fernando Vela, Luis Santullano, Gregorio Marañón, Blas Cabrera e os já citados Xavier Zubiri e María Zambrano.)

49 *Ibid.*, p. 205.

50 “La viña ha llegado a plena madurez. Los jugos hinchon los racimos. (...). Tiene ya en la mano las consecuencias más dilatadas de su pensamiento capital. Ahí, en la obra ya publicada, están los principios fundamentales. Ahora van a venir – y espero que en rápida sucesión –, uno tras otro, los descubrimientos que se derivan de la nueva perspectiva adoptada.” *Ibid.*, p. 207.

51 Cf. ORTEGA Y GASSET, José – *En torno a Galileo*, op. cit., p. 401; IDEM – «Prólogo para alemanes», op. cit., p. 149; IDEM – Sobre una nueva interpretación de la historia universal, op. cit., p. 1200; IDEM – «[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]», in *Oc*, X, p. 17.

conhecidos discípulos de Ortega, José Gaos (pertencente a uma geração anterior à de Marías e Rodríguez Huéscar), que entretanto se tornara catedrático na sua Faculdade e o último reitor republicano da Universidade de Madrid, foi um desses orteguianos que o exílio afastou, proporcionando, entre muitas desvantagens, um imenso benefício: a projecção, no México que por fim o acolheu, de uma original interpretação da filosofia do seu principal mestre em Madrid. A divergência política que existiu entre aqueles dois homens – e que a circunscrição, por um, à efémera Agrupación al Servicio de la República e o ingresso, pelo outro, no P.S.O.E. evidenciaram – não conduziu José Gaos ao extremo, que por exemplo Araquistáin representa⁵², de culpabilizar Ortega pela defesa de uma minoria selecta na qual os falangistas foram buscar incitação. A conclusão de Gaos a este respeito parece-nos ser a que exprimiu numa longa conferência pronunciada no Ateneo Español de México sob o título Ortega en política:

“(…) para ser más que mentor de nuestro tiempo, protagonista de sus luchas, le faltó la capacidad de comunicar o comulgar con los más, con las masas; para ser puro mentor con éxito, le sobró la tentación y tentativa de entrar en competencia por el poder con los políticos (...). Pero ni lo discutible, ni siquiera lo frustráneo de su actuación invalida la consecuencia de su trayectoria ni la abundancia y la coherencia, dominante, de sus ideas, la originalidad y la profundidad de la mayoría de ellas, y hasta el acierto de tantas, ni el brío y el brillo con que las expuso y propuso todas.”⁵³

A desvalorização das massas e acima de tudo o prolongamento do silêncio sobre a vida política nacional após o triunfo do franquismo eram com certeza para o socialista Gaos as menos acertadas das posições de Ortega, mas elas não impediram o reconhecimento repetidamente expresso de que faziam parte de uma trajectória política pelo menos coerente⁵⁴.

Quanto ao filosofar, o discípulo, naturalmente, não se limitou a repetir o mestre. Tendo partido do raciovitalismo de Ortega, bem como do historicismo de Dilthey, Gaos desemboca numa concepção própria do que são as filosofias com a sua historicidade e, através de uma reflexão crítica apurada e do recurso ao método fenomenológico, ela-

52 Cf. ARAQUISTÁIN, Luis – El pensamiento español contemporáneo. 2ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada, 1968, pp. 82-96. Sobre o episódio que tornou evidente a ruptura entre os socialistas espanhóis e Ortega, e em que Araquistáin sobressai, cf. MÁRQUEZ PADORNO, Margarita – «Polémica en torno a un prólogo. Araquistáin y la cuarta edición de España invertebrada (1934)», in LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa (ed.) – Política de la vitalidad. «España invertebrada» de José Ortega y Gasset. Madrid: Editorial Tecnos, 1996, pp. 188-193.

53 GAOS, José – «Ortega en política», in Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española. México: Imprenta Universitaria [Universidad Nacional Autónoma de México], 1957, p. 137.

54 “La trayectoria política de Ortega fue (...) perfectamente consecuente consigo misma, aun cuando su decepción acerca de la República fuese prematura, como me lo pareció al conocerla y sigue pareciéndome. Y el sentido de la trayectoria entera no es otro que el ideal del liberalismo (...). Y también hay una conexión de fondo entre la filosofía de Ortega y su liberalismo.” IDEM – «Ortega y España», in ibid., pp. 111-112.

bora uma antropologia filosófica singular, a que chamou personismo.⁵⁵ Enfim, diríamos apenas que a originalidade filosófica de Gaos – como, aliás, a de X. Zubiri –, se, por um lado, corresponde a um progressivo afastamento das doutrinas orteguianas, por outro traduz de modo concludente a fecundidade do respectivo magistério.

Em diversas conferências e artigos, reunidos em 1957 no volume *Sobre Ortega y Gasset e otros trabajos de historia de las ideas en España y la America española*, Gaos torna óbvio o vínculo que sempre o ligaria ao professor madrileno e resume-o em poucas palavras: “Don José Ortega y Gasset ha sido el principal de mis maestros.”⁵⁶ E, também em *Confesiones profesionales*, deixa clara a dívida que tinha para com Ortega:

*“Durante años he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen.”*⁵⁷

A ligação entre Gaos e Ortega correlacionou-se com a estabelecida entre este e Zubiri, que, por um lado, contactara com a filosofia mais actual de então através de Ortega, com quem se iniciou na Fenomenologia, que mais tarde aprofundaria – em cursos com Husserl e Heidegger – e o conduziu à sua proposta filosófica de uma Noologia⁵⁸. Por outro lado, quando Gaos chegou a Madrid para se licenciar em Filosofía y Letras, foi Zubiri quem o aproximou de Ortega⁵⁹ (como faria depois, já em pleno desempenho de funções como professor da Universidade de Madrid, com alunos seus como Marías⁶⁰). Ortega orientou a tese de doutoramento *Ensayo de una doctrina fenomenológica del juicio*, de Zubiri, e este a de Gaos sobre *La crisis del psicologismo en Husserl*.

Em suma, é evidente a centralidade de Ortega em relação a Zubiri e Gaos, dois outros filósofos com pensamento próprio que, por sua vez, juntamente com García Morente e alguns outros membros da Universidad Central, teriam um papel decisivo na afirmação

55 Cf., ex., ABELLÁN, José Luis – MALLO, Tomás – «José Gaos y la proyección americana del orteguismo», in *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, op. cit., pp. 113-127; GUY, Alain – «José Gaos (1900-1969)», in *Histoire de la philosophie espagnole*, op. cit., pp. 253-257.

56 GAOS, José – «Ortega y España», op. cit., p. 99.

57 IDEM – *Confesiones profesionales*. 1ª reimpr., México: Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 74-75.

58 Cf., ex., GUY, Alain – «L'objectivisme de la substantivité: Zubiri (1898-1983)», in *Histoire de la philosophie espagnole*, op. cit., pp. 338-344; GARAGORRI, Paulino – «Zubiri, un filósofo clásico», in *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 111-157; ABELLÁN, José Luis – MALLO, Tomás – «La obra filosófica de Xavier Zubiri», in *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, op. cit., pp. 89-112.

59 Cf. GAOS, José – *Confesiones profesionales*, op. cit., p. 36 e segs.

60 Cf. MARÍAS, Julián – «Zubiri o la presencia de la filosofía», in *La Escuela de Madrid*, op. cit., p. 489.

de uma verdadeira escola filosófica de raiz orteguiana: a Escola de Madrid. Ela não teria sido possível à margem do exemplo de esforço intelectual dado originariamente por Ortega num trabalho universitário que se destacou, quer pelas qualidades pedagógico-didáticas das suas aulas, quer pelo valor das suas doutrinas filosóficas.

Filosofar

MARIA DO CÉU PATRÃO NEVES

Professora Catedrática de Filosofia na Universidade dos Açores, tendo-se especializado em Éticas Aplicadas e, particularmente, em Bioética. Membro do CNECV (2003-2014), eurodeputada (2009-2014) e consultora do Presidente da República Portuguesa para a Ética da Vida (2006-2009; 2014-)

1.

Li recentemente, já neste ano de 2017, a afirmação, proferida por um cientista eminente, que a Filosofia coloca as questões para as quais a Ciência ainda não tem resposta. Surpreendida, mesmo perplexa, interrompi a leitura do texto e reli a afirmação. Continuei, porém, sem saber exactamente como a interpretar... Li então todo o seu parágrafo, o qual sublinhava a evolução do que era filosófico para o que é científico, referindo-se também ao enfoque dos filósofos nos conceitos, necessários para outras coisas – acrescentava – que não a Ciência.

Devo reconhecer que o contexto não me clarificou totalmente a afirmação inicial, a que não terá sido estranho o meu sentimento de incredulidade que acompanhava a leitura. Fiquei com a impressão que os filósofos se entretinham a escrever sobre o que não se sabe, sobre o que ainda nada se sabe... E até o podem continuar a fazer porque, afinal, não fazendo ciência, não produzindo conhecimento, poderão prosseguir indiferentemente. Se se empenham acerca do que não se sabe, e do que, quando se tornar conhecimento, já não será Filosofia mas se converterá em Ciência, poderão assim continuar entretidos a pensar sobre os conceitos. Afinal, a actividade filosófica será inócua para a Ciência... e até, talvez, aparentemente, inconsequente para todos os saberes...

Mantive-me, no entanto, indecisa acerca da natureza deste entretenimento. Seria meramente lúdico ou essencialmente propedêutico? A primeira perspectiva tornaria a Filosofia absolutamente irrelevante pois, pensasse o que pensasse, não alcançaria o estatuto de saber. Permaneceria talvez ao nível de uma doxa platónica, apenas opinativa, não alcançando o nível da episteme, na construção da Ciência, numa ascensão decapitada do nível do nous, o noético ou intelectivo, na constituição de um conhecimento que não se restringe aos parâmetros de uma verificação empírica, mas se abre a uma pluralidade de expressões de saberes, que hoje reputaríamos de abrangente e integrativo.

No segundo caso, de uma Filosofia propedêutica da Ciência, reportar-se-ia a um dos ramos da Filosofia que maior projecção conheceu em meados do século passado, a Epistemologia. Neste contexto, o labor filosófico, sobretudo no que se refere à sua reflexão sobre as condições do conhecimento verdadeiro, poderia ser um auxiliar importante

para o progresso das ciências. Na verdade, a Filosofia das Ciências não antecede apenas o trabalho científico, mas acompanha-o ao longo de todo o processo de conhecimento, incidindo sobre a sua origem e fundamentos, sobre a sua estrutura e metodologias, como também sobre a natureza e validade do saber alcançado. Não obstante, sob qualquer percepção, a Epistemologia não deixa de ser apenas uma das vertentes ou ramos da Filosofia, não esgotando o universo da reflexão filosófica nem tão pouco constituindo a sua única abordagem ao domínio das ciências; além disso desenvolveu-se a partir do próprio progresso das ciências, na demarcação e autonomização destas em relação à Filosofia, e não como efectiva impulsionadora do desenvolvimento das ciências numa relação de complementaridade possível – e, atrevo-me a dizer, desejável – entre a Ciência e a Filosofia.

Por isso, não deixei de concluir que, tanto numa versão benevolente – a propedêutica –, como numa preconceituosa – a lúdica –, a Filosofia, para este cientista do século XXI, tem um desempenho algo negligenciável se não francamente dispensável. Regressei, assim, abrupta e inesperadamente aos alvares do século XX e à concepção da filosofia-receptáculo do filósofo francês Edmond Goblot que, na sua obra *O Sistema das Ciências*, de forma simplista e algo dogmática, antecipava o esvaziamento progressivo da Filosofia à medida que as ciências se fossem constituindo, estruturando e autonomizando, na afirmação categórica de que não há conhecimento válido à margem da ciência positiva, que “fora da ciência não há mais do que ignorância” (Edmond Goblot, *Le système des sciences*, Paris, A. Colin, 1922, p. 256). Vi-me perante a Filosofia como um remanescente provisório e efémero, condenado a subtrair-se. O presságio foi, todavia, contrariado pela evidência e a Filosofia tem sobrevivido à multiplicação das ciências, das suas especialidades e sub-especialidades.

Assim divagando por este percurso inconclusivo, impelida pela irrecusável interpeção do simplismo da atestação de um cientista sobre a complexidade da realidade a que a Filosofia se dedica, recordei uma afirmação que, bem diferente no contexto e nas variáveis envolvidas, não deixou de ecoar em simultâneo. Refiro-me à do filósofo inglês Stephen Toulmin que, considerando o ascendente de uma ética normativa no contexto anglo-americano, até então dominado por uma ética analítica ou meta-ética, apresenta, em 1982, “How Medicine Saved the Life of Ethics” (*Perspectives in Biology and Medicine*, 25 (4), 1982: 736-750).

Este resgate, ou redenção, da Ética terá ocorrido porque esta deixa de incidir apenas sobre conceitos morais – num formalismo analítico – e passa a considerar também as questões morais –, na substancialidade da prática –, por força dos inéditos dilemas que uma Medicina, fortemente moldada por avassaladores progressos científico-tecnológicos, enfrentava e para cuja dissolução não dispunha de recursos, apelando por isso à colaboração da Ética. Esta, porém, não teria sido capaz de responder às situações, por vezes paradoxais, que a nova Medicina apresentava e sobre as quais tinha de tomar uma decisão, quase invariavelmente urgente, se tivesse permanecido exclusivamente no plano teórico e abstracto. Constituiu-se então como uma ética de casos, em

contacto com a realidade, concreta, singular e capaz de nela intervir satisfatoriamente; constitui-se numa ética aplicada e, para Toulmin, numa casuística.

O apelo humilde da Medicina à Ética, enquanto disciplina filosófica, será um inequívoco sinal da valorização da Filosofia; por outro lado, a salvação da Ética pela Medicina não só a reduz a uma função instrumental, mas também evidencia a sua dependência em relação à Medicina, à Ciência, para a sua própria sobrevivência. Acresce ainda uma perspectiva duplamente redutora da Filosofia, primeiro tomando-a apenas no ramo da Ética, depois tomando a Ética apenas como ética aplicada. Eis por que o texto de Toulmin ecoou em mim a par da afirmação citada do incauto cientista.

2.

Estaremos meramente perante episódios esparsos de uma outra realidade ou face a ocorrências ilustrativas da realidade dominante? Receio que a verdade esteja algures entre as duas hipóteses...

A Filosofia, originária e tradicionalmente entendida como Metafísica, sofreu um forte impacto negativo, no reconhecimento da sua credibilidade e valia, com o vertiginoso desenvolvimento das ciências experimentais e das concepções positivistas que o foram acompanhando. Também a lei comtiana dos três estados do conhecimento, que não só apresenta a evolução natural da Teologia (fictícia) para a Metafísica (abstracta), mas anuncia também a inevitabilidade desta ser ultrapassada pelo Positivismo (científico), contribui decisivamente para a crise contemporânea da Metafísica e da própria Filosofia que ulteriores e bem diversos desenvolvimentos filosóficos protagonizados, por exemplo e destacadamente, pelo Círculo de Viena e depois também por uma Filosofia Analítica, num crescente enfoque na análise lógica da linguagem (acentuaram na orientação anti-metafísica) não lograram contrariar.

Mas este percurso que resultou numa desvalorização da Filosofia não decorreu, porém, forçosamente de um apontado esvaziamento do seu domínio do conhecimento. A Filosofia do conhecimento, projectando-se ou não para uma dimensão metafísica, mantém-se hoje pertinente como, por exemplo, reflexão sobre o próprio acto de conhecer. É verdade que várias ciências reflectirão sobre a mesma realidade sob perspectivas distintas – a psicologia, a bioquímica, a neurofisiologia, etc. – e os críticos da Filosofia insistirão que esta terá de ficar cingida ao pouco que vai sobrando por saber em termos objectivos – tal como já denunciámos. Porém – perguntamos – não foi também a reflexão filosófica sobre o conhecimento científico que fez com que este reconhecesse que o seu ideal de objectividade, ao abrigo do qual foi sacrificando o pensamento filosófico, não passa afinal de um mito...? Podemos invocar os contributos do princípio da incerteza de Heisenberg (o determinismo na natureza e em ciência não é absoluto, não ocorrendo pelo menos ao nível microfísico, regido por leis da probabilidade) e o seu postulado da objectividade (a primordialidade da objectividade em ciência é afastada a partir do

princípio da incerteza) ou até a noção de indeterminismo de Popper, um dos seus críticos (nem tudo o que acontece tem necessariamente uma causa, alguns acontecimentos ocorrendo de forma não necessária) para o reconhecimento de que a dimensão do sujeito é irreduzível em todo e qualquer domínio de actividade humana, nem tão pouco no asséptico universo científico.

Neste contexto, simplisticamente sumariado, podemos acrescentar que o descrédito da Filosofia foi também consequência de uma visão reducionista e míope acerca do conhecimento, que rejeita toda a sua expressão que se situe à margem da experimentação e da verificação ou que progrida sem neutralizar o impacto do sujeito e dos métodos de trabalho nos resultados obtidos.

Hoje, porém, libertos do espartilho cientista, reconhecemos uma maior flexibilidade no perfil da identidade da ciência, bem como uma maior diversidade de formas de conhecimento, além de valorizarmos cada vez mais modalidades de articulação e de integração de saberes. Aliás, até mesmo no domínio das mais avançadas ciências e de tecnologias de ponta, a palavra de ordem para o progresso é hoje a da “convergência” de vários saberes (por oposição à habitual especialização científica). Por exemplo, a convergência das emergentes nanotecnologias/nano, biotecnologias/bio, tecnologias da informação/info e ciências cognitivas/cogno tem produzido os conhecimentos científicos mais revolucionários por interpenetração mútua e potencialização recíproca.

Esta é certamente uma ambiência intelectual favorável à Filosofia, de tradição universalista, hoje exercendo-se já não como “mãe de todos os saberes”, mas como unidade ou sentido de todas as expressões do humano, sejam científico-tecnológicas, sociopolíticas, culturais, estéticas, ou outras, num contributo insubstituível para a compreensão do eu, do outro, do mundo, do transcendente.

Aliás, importa sublinhar que a crítica dos últimos dois séculos à vertente teórica da Filosofia não teve paralelo na sua vertente prática. Neste âmbito, podemos destacar a anulação do racionalismo moral universalista, a queda de todos os universais éticos, a proliferação de relativismos e a anarquia de uma acção humana sob o risco do nihilismo – aspectos que tenderiam à erosão da Filosofia também no plano prático. Mas, ainda neste mesmo plano, podemos realçar a autonomização de uma racionalidade prática e a superação do intelectualismo moral, numa democratização da obrigatoriedade de bem-agir; podemos realçar a expansão crescente do pluralismo como reforço da responsabilidade de cada um pela sua acção, decorrente da maior liberdade que a todos assiste no processo de tomada de decisão; podemos realçar o crescente empenho em reflectir sobre a acção, sobre os seus fundamentos, orientações, regulamentação e impactos o que, aliás, é uma consequência natural e inevitável da consciencialização de ser princípio autónomo do seu agir – aspectos que reforçam a necessidade de reflexão filosófica na ampla diversidade de domínios da actividade humana. E não é apenas a Ética – como apontava Toulmin – que vem ganhando destaque numa sociedade de cultura,

mas também uma Filosofia Social e Política, uma Epistemologia das Ciências Humanas, uma Filosofia da Arte ou Estética, uma Filosofia da Religião.

Impõe-se assim perguntar porque é que a relevância da Filosofia na contemporaneidade não é mais amplamente assumida. Neste âmbito diria que as razões mais próximas já não decorrem do ritmo e requisitos do progresso científico, mas sobretudo da tendência de submissão de todas as realizações humanas à sua tradução economicista, ou seja, à sua conversão em ganhos quantificáveis. Eis ao que a Filosofia, intangível por natureza, é avessa.

Hoje, os estudos filosóficos, sem as designadas saídas profissionais asseguradas ou níveis de produtividade mensuráveis, caem sob o jugo das decisões político-institucionais sobre o que convém à sociedade e, enredados entre a crença ingénua nos milagres da ciência (cientismo) e o sonho utópico na resolução de todos os problemas pela economia (economicismo), a Filosofia vai assistindo à sua progressiva subtracção dos curricula e estreitamento de *numerus clausus*, oferecendo-se apenas aos que cultivam o gosto de pensar.

3.

A Filosofia permite-nos reinterpretar o estabelecido, descobrir o desconhecido, inventar o inexistente e, assim sendo, exercer-se como um verdadeiro motor de realização pessoal e do desenvolvimento das sociedades.

É na assunção desta identidade da Filosofia que recuperamos alguns traços ancestrais do labor filosófico que persistem como intemporais, competindo a cada um de nós revigorá-los, frutificá-los, no nosso tempo e no nosso mundo. Refiro-me apenas aos que considero axiais e, assim, estruturantes do próprio filosofar, os quais apresento como um olhar – por que se revela o objecto da Filosofia –, uma atitude – por que se desenrola o seu método –, um compromisso – por que se exerce o filosofar.

A Filosofia é um olhar caracterizado na sua especificidade pelo seu alcance. É uma visão sem fronteiras que não sejam as da própria natureza humana, incidindo sobre o eu, o outro, o mundo e o transcendente, recusando tabus ou censuras e, por isso, absolutamente livre e intrinsecamente íntegra na sua transparência intelectual.

Não havendo nada que escape a este olhar, o conhecido como o desconhecido, a Filosofia constitui uma abordagem inovadora sobre saberes constituídos e a única luz da inteligência em redutos que escapam a outros saberes.

A Filosofia é uma atitude caracterizada na sua especificidade pela sua natureza inquietante e inquiridora. É uma perspectiva interrogativa que coloca tudo em questão, inclusivamente o próprio sujeito, nada isentando da sua análise e crítica, numa desmontagem e remontagem de teorias que testa o estabelecido, abalando-o ou consolidando-o.

Nesta sua atitude desconfortante, a Filosofia estimula a perspicácia e a imaginação, desenvolvendo o espírito criativo numa expansão contínua e infinita do pensamento e das suas realidades.

A Filosofia é um modo de pensar caracterizado na sua especificidade, conjuntamente, pelo rigor da definição dos conceitos, pela identificação precisa das ideias e sua sistematização ordenada, pela objectividade lógica dos argumentos, pela consistência racional do discurso.

Através da prática destes requisitos mínimos, a Filosofia exercita a capacidade mental dos seus aprendizes, desenvolvendo a flexibilidade e agilidade da razão, ao mesmo tempo que incute exigências de seriedade e de honestidade intelectual – valores transversais a toda a actividade humana.

A Filosofia é também um modo de estar, de agir, de ser que, caracterizados na sua especificidade, protagonizam uma exigência ímpar de coerência entre o pensar e o agir e de unidade e verdade com o ser, consubstancializadora da integridade de carácter.

Nesta articulação teórico-prática, a Filosofia desenvolve a capacidade de diálogo plural e a construção de consensos, num registo de respeito e confiança entre as partes – tão necessários na nossa contemporaneidade. Continua a não se esgotar como saber; é uma sabedoria. Continua a não se reduzir a uma mais-valia; é um recurso. E continua a ser indispensável e insubstituível para a realização plena da pessoa, para o exercício efectivo da cidadania, para o desenvolvimento humanizado das sociedades.

Reflexões sobre a Reflexão. Em carta a Fernanda Henriques.

OSWALDO MARKET

Catedrático de História da Filosofia em Madrid, Lisboa e Évora e professor visitante nas Universidades de Würzburg e de Mainz. Doctor honoris causa pela Universidade de Lisboa e membro estrangeiro da Academia das Ciências de Lisboa. Grande Oficial da Ordem do Infante Dom Henrique.

Mainz, el 23 de Marzo de 1987

En esta mañana gris y tenebrosa de sábado hay, a estas horas tiernas de la mañana, dos máquinas de escribir trabajando sin descanso. Es que hemos decidido, sin ponernos previamente de acuerdo, el escribirte hoy¹. [...]

Bueno, pues vamos al libro. Me ha encantado y me sigue encantando. Hay en él un pensamiento fresco, asumido com alegría y entusiasmo, un pensamiento esperanzado en ser comprendido y puesto em órbita. Sólo una cosa no me gusta y por eso la voy a decir ya: el título [...]. Si queráis insistir en el carácter reflexivo del quehacer filosófico, por que no le llamásteis REFLEXÕES SOBRE A REFLEXÃO? Me dice I. que vuestro título es correctísimo y que el portugués soporta el gerundio, que el gerundio es muy expresivo... Bueno, pues [...] ya está dicho.

Te voy a seguir diciendo lo que pienso sobre vuestro libro. Ya me gustaba a mí haber escrito uno así. Me lo tomaría con esperanza como una primera piedra muy importante, muy bien asentada, capaz de soportar aún un edificio mayor sobre ella. Sí, porque se me antoja como un núcleo perfectamente conseguido al que, con el tiempo se le irán añadiendo más textos y, sobre todo, más reflexiones vuestras. Un núcleo cargado de brotes que podrán irse abriendo sobre muchos problemas filosóficos que aquí quedan preparados. Y que son muchos los ya tocados! Ese invento, que yo juzgo portugués, de ir introduciendo una materia difícil al joven alumno, gracias a los textos de apoyo, me parece genial y lo habeis conducido de un modo especialmente ejemplar. No miento, si digo

¹ Reproduz-se o conteúdo da carta escrita e enviada de Mainz, Gastprofessorenhaus, em 23 de Março de 1987, com motivo da publicação do livro e manual de Filosofia para o 10.º ano do Ensino Secundário de Fernanda HENRIQUES e Maria Adelaide GALVÃO TELES, *Reflectindo sobre a Reflexão*, Porto, Porto Editora, 1987. Manteve-se o tom coloquial, não académico, característico da comunicação epistolar amistosa, apenas se tendo retirado algumas expressões ou referências mais pessoais e omitido os conteúdos alheios à temática seleccionada.

que con este libro aprendo cosas. Sí, porque muchas de vuestras reflexiones y algunos textos me hacen pensar en dimensiones nuevas y sugerentes.

Cuando digo que me lo tomaría como un punto de arranque, no quiero diplomáticamente dar a entender que lo encuentro deficiente en esto o aquello. De ser así te lo diría, claramente. Tal vez se trata de una proyección mía, al ponerme en vuestro lugar: si yo fuera capaz de hacer una obra así, haría como el abuelo (Kant), que se hacía encuadernar un ejemplar para él, con hojas en blanco por el medio, para ir añadiendo observaciones; en este caso, para anotar que tal texto o tal otro vendría bien aquí. No, no, el haz de posibilidades que abris es muy amplia: desde un protreptikos al filosofar, hasta enfocar el tema «conhecer e agir», cultura, valores y el punto 3. de la primera parte, tan importante. A la vez iniciáis en el aprender a leer (eso que llaman hermenéutica) y ello de un modo tan incisivo (y provocativo), que uno se siente feliz viendo cómo enseñáis a sacar punta a cualquier conceptillo perdido por ahí. La referencia constante a textos (aunque parta de elecciones significativas) quita todo dogmatismo a la cosa y se convierte en un incansable acicate a la reflexión. Tal vez habría que tener en cuenta (se me ocurre por haber empleado la palabra «reflexión») los motivos que llevaron al inicial Hegel de Jena a atacar a Kant y Fichte por haberse quedado en la «Filosofía de la reflexión». He ahí un caso en que se podría pensar, si se llega a la conclusión de que eso interesa, en añadir en futuras ediciones algún texto breve y expresivo (si se encuentra) de la llamada brevemente *Differenschrift* de Hegel, que está traducida al francés (creo que en Vrin y por un tal Mouy – cuidado, que puedo equivocarme) y hoy también al español, en una revista casi anónima y desconocida (creo que publicada en Sevilla). Con ello se podrían sentar las bases para una meditación sobre la especulación, en otra acepción de aquella con la que se inicia el libro. Lo digo a título de ejemplo.

I. y yo hemos hablado largamente del libro. No sé lo que te dirá. Pero tal vez repita lo que ya te dije de que el libro no se venderá mucho, porque su nivel es más alto del que soportan los alumnos. Creo que está equivocada. En principio, un alumno no comprende ningún libro de esta índole. Y no creo que sean ellos los que deciden comprarlo o no. El problema radica en los profesores que lo aconsejen. Y aquí es donde entra en juego la madurez de los tales. Bien puede suceder, y es lo que espero, que lo hallen tan útil como yo, en cuyo caso el éxito pecuniario está asegurado (aunque me imagino que es lo que menos os interesa). O tal vez no. En este punto me siento incapaz de opinar, pues no entiendo nada de la psicología de «masas» de profesores de segunda enseñanza.

Observaciones particulares no se me ocurren por el momento. Los criterios empleados en la cita de los textos me parecen excelentes. Bueno, sí hay una referencia que me parece enmendable. No sé dónde citáis el escrito de Kant “Was heisst, sich im denken orientieren?” en francés, en vez de en portugués, como era de esperar. De ese modo, el alumno puede fijar que Kant era francés. Me hago cargo del sistema empleado y de que el caso no supone distracción alguna. Con todo, no me parece correcto. Tampoco sé si el alumno comprenderá por qué unos títulos de autores franceses se citen en francés y otros en portugués (yo lo sé, los que están previamente traducidos). En fin, que el libro

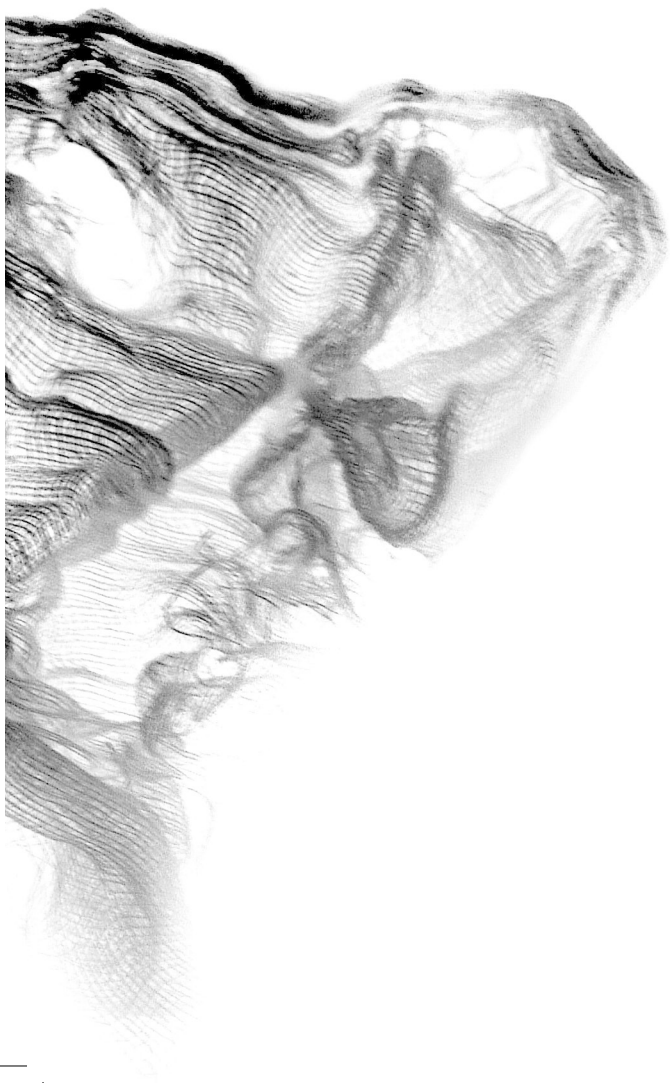
me parece espléndido y digno de todo encomio. (Se ve cierto partidismo en la elección de los textos, pero eso es peccata minuta).

Ahora paso a responder a tu carta. [...]



Temas de uma vida

Gênero: Mulher



A lição do reconhecimento: «on ne naît pas *humain* : on le devient». Fernanda Henriques com Simone de Beauvoir

ANA CARINA VILARES

*Ana Carina Vilares é doutorada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto desde 2014. Principais áreas de interesse filosófico são a ética, a filosofia política e os estudos de género.*¹

O presente texto dedicado ao trabalho e ao pensamento da Professora Fernanda Henriques pretende estabelecer a relação entre a teoria do reconhecimento de Simone de Beauvoir, extraível da obra *O segundo sexo*, e a reflexão filosófica da primeira autora sobre esse mesmo tema, o do reconhecimento, entroncando-o depois com as questões da igualdade de género. Neste horizonte, e para ambas as autoras, o reconhecimento das mulheres no espaço público, enquanto seres capazes de publicidade, sempre fora entendido como um percurso instaurador da identidade pela solidariedade humanas, ou melhor, da sua especificidade sem descurar a igualdade. A identidade não pode subsumir a solidariedade, esta segunda possibilita a realização da primeira, mas a primeira não pode ser de todo subsumida. Quando Beauvoir afirma que «ninguém nasce mulher: torna-se mulher»², as suas palavras alcançam o teor de transcendentalidade que o próprio percurso humano do reconhecimento enleva, isto a favor da realização das mulheres no espaço social. O reconhecimento da sua especificidade, da diferença que assiste a todas as mulheres em relação aos homens, deve ser alcançado passo a passo e de acordo com a capacidade humana de relação com o mundo e no mundo, lugar onde essa diferença, por momentos, ou nos momentos mais necessários, pode dar rosto à igualdade. Ademais, este nexó insolúvel entre particularidade e sociabilidade humanas, como refere Axel Honneth na obra *Luta pelo reconhecimento*, é o que torna a experiência do reconhecimento tão difícil de levar a cabo. Em jogo, no liame desse nexó, está a

1 Foi aluna da Professora Henriques na Licenciatura em Filosofia (Filosofia da linguagem e Introdução ao trabalho filosófico e à hermenêutica); e no Mestrado Questões de Género e Educação para a Cidadania, ambos na Universidade de Évora. A Professora Fernanda Henriques foi orientadora da sua tese de mestrado sobre o pensamento filosófico de Adela Cortina, contextualizando os percursos de uma cidadania inclusiva em prol de uma maior, ou mais distendida, igualdade de género.

2 BEAUVOIR, Simone (1949), *O segundo sexo*, volume II: A experiência vivida, trad. portuguesa de Sérgio Milliet, Lisboa: Quetzal Editores, 2015 (2ª edição), p. 13.

nossa constituição enquanto seres humanos; a constituição de uma consciência de si que é desejante e pensante. Que é natureza e cultura. Que se constitui a si mesma, mas que é também constituída pelos outros, pela sua cultura, valores e tradições, e a fortiori, pela sua formação (*Bildung*). Em uníssono com as palavras da Professora Fernanda Henriques, no texto *Género e desejo: da biologia à cultura*, «o outro vai ser o lugar ou a referência onde cada consciência se procura a si própria e, também, aquilo que é necessário suprimir para que a afirmação de si possa acontecer.»³ No quadro da aparição da consciência de si, pensada por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, e para o qual senhor e servo são estádios término da luta pelo reconhecimento, Beauvoir e Henriques apostam que esse percurso, ainda que de luta a desfavor de um obstáculo que nos confronta, possibilita a relação humana (de bilateralidade) no mundo. Percurso que é propulsor da nossa constituição enquanto seres humanos e, nessa medida, favorece a nossa capacidade de vinculação. De Beauvoir importa ao abrir reter que «libertar a mulher é recusar encerrá-la nas relações que mantém com o homem, mas não as negar; ainda que ela se concretize para si, não deixará de existir também para ele: reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá, entretanto, um outro para o outro.»⁴ Apesar da cisão, da diferença, do obstáculo que certas relações encerram, a relação como vínculo entre homens e mulheres é ainda possível. É uma questão de igualdade. Basta para tal, enquanto consciência desejante e pensante (dos homens ou das mulheres), saber constitui-la.

No início da obra *O Segundo Sexo*, no primeiro volume dedicado ao tema «Os factos e os mitos», Simone de Beauvoir toma de empréstimo a caracterização hegeliana da dialéctica entre o senhor e o servo, iniciada por uma luta de morte e finalizada pelo reconhecimento unilateral da parte oprimida a favor da parte opressora. Não há vínculo no final da luta pelo reconhecimento, apenas opressão de uma parte sobre a outra. A relação entre o senhor e o servo é ainda uma relação unilateral e não uma relação de autêntica vinculação. Como refere Beauvoir: «O senhor e o escravo estão unidos por uma necessidade económica recíproca que não liberta o escravo. (...) Na relação do senhor com o escravo, o primeiro não põe a necessidade que tem do outro; ele detém o poder de satisfazer essa necessidade e não o negoceia; ao contrário, o escravo, na dependência, esperança ou no medo, interioriza a necessidade que tem do senhor; a urgência da necessidade, ainda que igual em ambos, favorece sempre o opressor contra o oprimido.»⁵ Usando esta dialéctica como decalque da relação entre homens e mulheres, Beauvoir enfatiza que à custa da extrema dependência (económica ou outra) das mulheres face os homens, elas acabam por não possuir as condições culturais necessárias para

3 HENRIQUES, Fernanda, «Género e desejo. Da biologia à cultura» *Cadernos de Bioética*, ano XII, N.º 35, pp. 33-49, Agosto/Setembro 2004, versão online, p. 13: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filegenero/generoedesejo.pdf>

4 BEAUVOIR, Simone (1949), *O segundo sexo*, volume II: A experiência vivida, op. cit., p. 590.

5 BEAUVOIR, Simone (1949), *O segundo sexo*, volume I: Os factos e os mitos, trad. portuguesa de Sérgio Milliet, Lisboa: Quetzal Editores, 2015 (2ª edição), p. 21.

se emanciparem, ou se preferirmos, para se constituírem enquanto sujeitos no decurso evolutivo da história. Decurso importantíssimo para o percurso da consciência. E esta questão é uma questão claramente hegeliana, já que segundo Beauvoir: «todo o indivíduo que se preocupa em justificar a sua existência, sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender.»⁶ No fundo, de tentar suprimir a sua condição de inessencial e de dependente, a sua condição natural ou naturalizada de Outro (de escravo), e que, doravante, não deixa que as mulheres sejam ditas e constituídas por si próprias. Elas são sempre definidas e caracterizadas pelo homem. Secundarizadas e nunca priorizadas em si mesmas. E é nesse horizonte que o carácter perfectível da existência não seja de todo possível sem uma ontologia bem definida, diz Beauvoir. «Ser é ter-se tornado, é ter sido tal qual se manifesta», e isto, no sentido dinâmico hegeliano: «quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de facto inferior; mas é sobre o alcance da palavra ser que precisamos de entender-nos; a má-fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando tem um sentido dinâmico hegeliano: [mais uma vez] ser é ter-se tornado, é ter feito tal qual se manifesta»⁷.

Considera-se pertinente também salientar que para Axel Honneth: «A *solidariedade* sob a condição das sociedades modernas está associada ao pressuposto de relações sociais de valorização simétrica entre *sujeitos individualizados* (e autónomos); valorizar-se simetricamente neste sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que tornam manifestas as capacidades e as propriedades do outro como importantes para a experiência comum.»⁸ A inferioridade não possibilita a solidariedade. Para se ser solidário é preciso solidez de carácter e tal só se consegue com uma boa construção ou uma construção própria da individualidade. Numa palavra, do sujeito. Ainda com Honneth: «As relações desse tipo devem considerar-se como solidárias, porque elas não despertam apenas uma tolerância passiva face à outra pessoa mas também um envolvimento afectivo naquilo que nela é *particularmente individual*; pois apenas na medida em que eu cuidar activamente de que o outro consiga desdobrar as suas propriedades que me são alheias, é que conseguiremos concretizar objectivos comuns.»⁹ O comum não pode descurar o que é especificamente individual em cada um de nós. Único para o si. Para a construção da sua consciência.

No Sistema da vida ética de 1802, ainda no período de Jena, Hegel propunha que o reconhecimento devesse ser iniciado ao nível da relação ética (somos já sempre em relação). É ela que inicia qualquer tipo de sociabilidade. Na Fenomenologia do espírito de 180, a relação deixa de simbolizar o primeiro nível da construção da identidade ou da consciência humanas; passa a arrancar na figura de uma subjectividade imediata, de um

6 BEAUVOIR, Simone (1949), *O segundo sexo*, volume I: Os factos e os mitos, *op. cit.*, p. 32.

7 BEAUVOIR, Simone (1949), *O segundo sexo*, volume I: Os factos e os mitos, *op. cit.*, p. 26.

8 HONNETH, Axel (1992), *Luta pelo reconhecimento. Para uma gramática moral dos conflitos sociais*, trad. portuguesa de Jorge Telles de Menezes, Lisboa: Edições 70, 2011, p. 176. Os negritos são meus.

9 *Ibidem*. Os destaques são meus.

Eu independente que apenas se sabe a si mesmo como existente (posto no seu egoísmo). Parte assim, nesta última obra de 1807, de uma subjectividade que apenas tem consciência do seu próprio eu, não consciência-de-si¹⁰. Para que esta possa ser reconhecida por uma outra consciência, a primeira tem de colocar a própria vida em risco, ou seja, tem de lutar pela sua sobrevivência, ao entrar numa luta de morte com outra consciência, que também, e somente, se sabe a si mesma. Uma luta de morte pela conservação da vida. Nas palavras de Hegel: «[estas duas consciências] devem travar essa luta, porque precisam de levar à verdade, no Outro e nelas mesmas, a sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista].»¹¹ A luta é o segundo estágio de reconhecimento entre duas consciências que apenas se sabem independentes, donas de si mesmas. Sabem-se «monarcas absolutos», lembremos aqui Sigmund Freud, sem referência à vida de outrem, apenas com referência imediata ao seu desejo de sobrevivência. Esta certeza da vida, a certeza da sobrevivência, diz-nos Hegel, muito simplesmente, não é a sua verdade. A verdade da vida é conquistada pelo reconhecimento: deparar-se com o outro, confrontar-se com ele, resistir à sua estranheza, compreender a assimetria que entre mim e ele existe, reconhecendo-o como alguém com quem eu posso relacionar-me e com quem eu posso contar, ultrapassando assim a figura de alguém que eu posso apenas desejar e com quem eu posso manter apenas relações objectais. O percurso do reconhecimento como caminho de luta e de paz, de perda e de conquista, deve possibilitar a passagem do desejo do outro como apenas outro, definido por nós, ao seu verdadeiro reconhecimento, porque como assevera Henrique Vaz, nas palavras introdutórias à *Fenomenologia do Espírito*: «O infinito do desejo é um “mau infinito” [expressão de Hegel], no qual o objecto ressurgue sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar.»¹²

10 Como explicita Hegel, no início do texto da dialéctica do senhor e do servo: «De início, a consciência de si é ser para si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objecto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objecto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência de si; um indivíduo se confronta com o outro indivíduo. Essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser para si, ou seja, como consciências de si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma mas não da outra; e assim a sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser para si lhe fosse apresentado como objecto independente ou, o que é o mesmo, o objecto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo.» HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, HEGEL, G. W. F. (1807), *Fenomenologia do Espírito*, 5.ª ed., trad. portuguesa de Paulo Meneses, Petropolis: Editora Vozes, 2000, §186, p. 128.

11 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., §187, p. 128. Como evidencia Axel Honneth: «Posso que Hegel, com o aristotelismo dos seus primeiros escritos de Jena, renuncia ao mesmo tempo à intersubjectividade da vida humana, dada de antemão, ele também já não pode pensar o processo de individualização como um processo de dissolução conflituosa, por parte do indivíduo, de relações de comunicação já existentes; a sua teoria política da eticidade perde de todo o carácter de uma “história da sociedade”, de uma análise da modificação orientada de relações sociais, e assume progressivamente a forma de uma análise da formação do indivíduo para a sociedade.» HONNETH, Axel (1992), *Luta pelo reconhecimento*, op. cit., p. 46)

12 VAZ, Henrique, «Apresentação: a significação da *Fenomenologia do espírito*», in HEGEL, G. W. F., *Fenome-*

A luta pela construção da identidade pressupõe assim momentos de independência e de dependência. Espaços de vínculo e de ruptura; de guerra e de paz. E é nessa luta que se desenvolve a capacidade humana de ser independente dos próprios desejos, examinando-os, ainda que nunca totalmente. Como refere Hegel: «sem a disciplina do serviço e da obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efectividade do ser-aí.»¹³ No final, como veremos, senhor e servo são o resultado de um reconhecimento ainda unilateral, desigual, que é preciso ainda repensar¹⁴. O senhor usufrui do trabalho do servo. O escravo refreia os seus desejos trabalhando para o senhor, de sol a sol. Ao tomar consciência de que o seu trabalho é digno de reconhecimento, que requer valorização social (último estágio da solidariedade), as duas consciências voltam a enfrentar-se, tal como o opressor e o oprimido se enfrentariam, mas sem possibilidade de *Aufhebung*, ou seja, de reconciliação final, como quereria Hegel ou até mesmo Karl Marx. Não há fim da história, nem fim do trabalho. A história é sim o lugar onde se desenrolam os momentos de luta e os momentos da paz do reconhecimento, passando-se assim da separação ao vínculo, da assimetria à simetria, na dialética sempre humana (e nunca passível de síntese) entre a independência e a dependência do eu na sua relação com os outros; do desejo como desejo do outro (unilateral) ao desejo como desejo de reconhecimento (bilateral), formando-se, através deste último, verdadeiras relações sociais. Segundo Honneth, referindo-se ainda a Hegel, «a actividade do trabalho anda a par com uma “cisão do ente pulsional”, porque ela exige-lhe energias motrizes e disciplina que apenas podem ser criadas por meio de uma interrupção das satisfações imediatas das necessidades.»¹⁵

Ainda que não totalmente, tal como referi mais acima, pois a liberdade jamais poderá superar a necessidade, a cultura a natureza, e a própria liberdade conversará sempre momentos de dependência. Essa é a maior lição do desejo como formador e estruturador da própria humanidade. E sobretudo enquanto desejo de reconhecimento. Não nascemos mulheres, tornamo-nos mulheres. Não nascemos humanos, tornamo-nos

nologia do Espírito, op. cit., pp. 9-19, p. 16. Ainda de acordo com este autor, e segundo a sua compreensão da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, «O sujeito humano constitui-se tão-somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar a sua verdade na dialética do reconhecimento. A consciência faz verdadeiramente a sua experiência como consciência de si porque o objeto que é mediador para o seu reconhecer-se a si mesma não é objeto indiferente do mundo mas é ela mesma no seu ser-outro: é outra consciência de si.» VAZ, Henrique, «Apresentação», op. cit., p. 17.

13 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., § 196: p. 133.

14 Como salienta Hegel: «Depois do confronto, e assumida a luta pela sobrevivência de ambas as consciências, porque nenhuma delas deseja efetivamente morrer, a primeira reconhece a segunda, abdicando da luta de morte, tornando-se assim sua senhora. Senhor e servo são o resultado da luta desejante do reconhecimento, mas sem que uma possa jamais subsumir a outra: «uma, a consciência independente para a qual o ser para si é a sua essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.» HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., § 130: p. 130.

15 HONNETH, Axel, *Luta pelo reconhecimento*, op. cit., p. 54.

humanos, tal como refere a Professora Fernanda Henriques no texto já assinalado: «o desejo humano fundamental é o desejo do outro porque só através dele pode atingir o seu si-mesmo e, por essa razão, a construção da identidade obriga a um confronto, a uma luta entre desejos com a mesma intencionalidade e, por esse motivo, de interesses opostos. A constituição do si-mesmo de cada consciência de si supõe, portanto, o reconhecimento como operação bilateral.»¹⁶ Para a autora, a teoria do reconhecimento com verdadeiro teor filosófico é a que Hegel encerra na sua dialéctica do senhor e do servo. A que parte do confronto entre duas consciências que se dizem absolutas, mas que têm de rejeitar parte do seu absolutismo para conseguirem viver juntas. A relação nasce do confronto e não do vínculo. Para que haja vínculo é necessária uma verdadeira odisseia do espírito, a mesma que Hegel atribuíra a Ulisses. Ainda com Fernanda Henriques, e no respaldo da reflexão havida: «A subjectividade humana é uma subjectividade incarnada e situada, e que, por isso, o corpo humano é, em si mesmo, um corpo-sujeito, para falar como Paul Ricœur, isto é, um corpo vivido por uma subjectividade que embora o experiencie individualmente, todavia, o constitui com os outros. Dito de outro modo, a subjectividade nunca é uma experiência individual da existência, razão pela qual é, simultaneamente, constituinte e constituída.»¹⁷ Esta será sempre a maior lição do reconhecimento de Beauvoir e de Henriques: a de que as mulheres também podem e devem instaurar a sua subjectividade como se de uma odisseia se tratasse. Que possam dizer-se e constituir-se a si próprias, na primeira pessoa, e não como segundo sexo.

16 HENRIQUES, Fernanda, «Género e desejo. Da biologia à cultura», op. cit., pp. 13-14.

17 HENRIQUES, Fernanda, «Género e desejo. Da biologia à cultura», op. cit., pp. 3-4.

Política e Géneros – Sobre o círculo “original”

ANDRÉ BARATA

Professor na Universidade da Beira Interior, investigador do LabCom-IFP – Comunicação, Filosofia, Humanidades.

Quando se aborda, de forma conceptual, o tema das relações entre política e género, é crucial notar, de forma distinta, dois aspectos dessa relação: poder identificar-se tanto um traço de política nos géneros como um traço de género na política. Quanto ao primeiro aspecto, com efeito, a diferença de género culturalmente basilar, entre homem e mulher, constituiu-se historicamente não apenas como uma diferença natural e culturalmente apropriada, mas como uma desigualdade de poder, que concede um primado de domínio de um género sobre o outro. Por isso, a diferença de género é logo política porque é realmente, mesmo conceptualmente, uma desigualdade. Na história ocidental não houve uma concepção do género independente de uma concepção política do género, de cada género. E não apenas uma história ocidental remota, mas também a história moderna e contemporânea, com significativas continuidades nos dias de hoje. Mesmo um empreendimento de compreensão da diferença de género tão importante quanto a psicanálise, não se libertou desta naturalização de uma desigualdade política, pelo contrário contribuindo para a sua justificação.

Quanto ao segundo aspecto, na verdade trata-se de uma radicalização, pois não se trata de pôr a nu quanto de político há na construção da diferença de género, mas, além disso, que a própria política, na maneira como dominantemente a concebemos, pressupõe já a própria ideia de uma diferença de género. E neste segundo aspecto, elucidaremos duas formas pelas quais o género se mostra na política enquanto prática historicizada, e que se deixam resumir numa só asserção — o sujeito da política é o masculino, o objecto da política é o feminino. Com isto, torna-se razoável interrogar se género e política não serão, desde a sua origem, noções interdependentes, com uma história comum, pelo menos no quadro da história ocidental.

I : a política dos géneros

Que há um política do género, logo sexualizada, que faz de um sexo natural género dominante e inconformado, e do outro sexo natural género dominado e conformado, temos evidências em toda a história da cultura e não sem relação com esta história e com

o seu próprio tempo a própria psicanálise na sua configuração freudiana. A este respeito, há notícia de debates especialmente relevantes na história da recepção do freudismo, sobre o qual sempre pairou uma suspeita de sexismo. Destes debates faremos não mais que algumas brevíssimas notas de revisão, pois não é este o nosso assunto. Uma primeira nota é sobre a perspectiva freudiana de que, como os meninos, também as meninas sofrem de complexo de Édipo, entre os 3 e os 5 ou 6 anos, portanto, também elas desejando ficar com a sua mãe, substituindo o pai. Esta é a célebre discussão que levou Freud a rejeitar a tese jungiana de que as meninas, de forma inteiramente simétrica aos meninos, sofreriam de um complexo Electra. A rejeição da simetria, contrariamente ao que poderá parecer a um primeiro olhar, torna menos esquemática e abstrata a perspectiva de Freud sobre o desenvolvimento psicológico infantil feminino. Para Freud, há em meninos e meninas um desenvolvimento distinto, baseado na constatação da diferença dos sexos: assim, nos meninos o desenvolvimento passa pela confrontação com a angústia da castração (*Kastrationsangst*), e nas meninas o desenvolvimento sexual passa pela confrontação com a inveja do pénis (*Penisneid*). Contudo, apesar da diferenciação feita, a perspectiva freudiana acabou cedendo, no essencial, à representação estereotipada da mulher, como menos dotada para a cultura e para o trabalho intelectual desinteressado, mais fixada num plano emocional e interessado. De acordo com a exposição de Freud tal diferença resultaria de um Édipo menos intenso e, por isso, superado sem um superego tão constituído, mais frágil portanto, e sem a necessidade de uma sublimação tão marcada. Esta perspectiva foi por muitos autores criticada, talvez se destacando mais do que outras, pela sua enorme influência no campo do feminismo e dos estudos de género, a crítica de Simone Beauvoir em *Le deuxième sexe* (1949).

Acresce a esta descrição do complexo de Édipo, ainda a da inveja do pénis, desenvolvida por Freud, S. (1925). A inveja do pénis naturalizaria na própria constituição psicanalítica a inferioridade do sexo feminino, que tomando o pénis objecto de inveja levaria a um conjunto de escolhas ou preferências no sentido da procura de um casamento, de uma gravidez e, finalmente, de um filho com pénis. A psicanalista alemã Karen Horney terá expresso a primeira importante rejeição deste ponto de vista freudiano sobre a psique feminina. Para esta psicanalista, a inveja do pénis é culturalmente construída, aliás não mais nem menos do que a inveja da capacidade de dar a nascer, objectivada na forma de uma inveja do útero (*womb envy*). Mas mais importante do que a rejeição, é a orientação que Horney contrapropôs, enfatizando o papel da cultura e uma aproximação psicanalítica muito mais baseada na racionalidade. Esta mutação paradigmática faz aliás paralelo com a que, por exemplo, Sartre quis trazer ao marxismo. Tal como a cultura não é, para o campo sócio-económico, apenas uma sobreveniência passiva da infraestrutura estabelecida por um modo de produção, também no campo da psicanálise, a cultura torna a não ser apenas uma sobreveniência passiva de pulsões orgânicas. Freud cede certamente à representação do seu tempo, que é uma época vitoriana, mas cede também a uma epistemologia de âncoras firmes mas redutoras.

Na verdade, não é exagero nenhum afirmar que a própria libido é pensada masculinamente, sendo o seu gozo por princípio da ordem do viril. O que realça a condição passiva, conformada, receptora da mulher, em contraste, com a condição activa, inconformadamente penetradora do homem, em busca de um orgasmo só impropriamente pensado como passível de ser também experiência da mulher, confinada ou condenada a um líbido secundária, derivada, até mesmo desviada. De novo, é Simone de Beauvoir a acentuar estes aspectos, socorrendo-se de observações do, então, muito influente médico e pensador espanhol Gregorio Marañon, e que publicara em 1931 pela Gallimard *L'évolution de la sexualité et les états de intersexualité*. Ainda de forma mais explícita do que Freud, Marañon representa mulheres que alcançam orgasmos como mulheres virilóides.

Antes de Freud, o sexologista Marañon declarara: «Enquanto energia diferenciada, a libido é, pode-se dizer, uma força de sentido viril. Diremos o mesmo do orgasmo». Na sua opinião, as mulheres que alcançam o orgasmo são mulheres «virilóides»; o impulso sexual tem uma «única direcção» e a mulher encontra-se ainda no meio do caminho. Freud não vai tão longe; admite que a sexualidade da mulher é tão evoluída quanto a do homem; mas não a estuda, por assim dizer, em si mesma. Escreve: «A libido é de maneira constante e regular de essência masculina, surja ela no homem ou na mulher». Recusa-se a pôr a libido feminina em sua originalidade: êle a vê, por conseguinte, necessariamente como um desvio complexo da libido humana em geral.» (Beauvoir, 1949: 60)

Postas estas notas, importaria um olhar psicanalítico que mais do que reflectir a politização dos géneros, reflectisse criticamente sobre a politização dos géneros. E para esta perspectiva há que assinalar o trabalho já clássico de Kate Millet, *Sexual Politics* (1969), cuja pergunta reitora foi precisamente — «Can the relationship between the sexes be viewed in a political light at all?»

Diante desta questão, importou a Kate Millet (1969: 30) fazer uma distinção clara entre géneros e sexos. A diferença sexual é estritamente biológica, com ou sem expressão anatómica, e distingue entre homens e mulheres. A diferença de género é cultural, podendo culturalmente fazer-se corresponder a diferenças de sexo. Género masculino e género feminino são, assim, categorias culturais, psicologicamente interiorizadas, que não têm de corresponder a homem e mulher. Se correspondem é num sentido culturalmente construído e não necessário. Consequentemente, em face destes dados, masculinidade e a feminilidade não são determinadas biologicamente. E, correlativamente, nenhuma diferença justifica por si só uma desigualdade.

Se a correspondência entre géneros e sexos não é necessária, mas contingente, então nessa contingência ela deve ser interrogada, designadamente questões como: Os traços relacionais atribuídos ao género masculino e ao género feminino são eles expressão de uma concepção política? São eles já naturalização de uma política de dominação?

Para uma resposta a esta questão empregarei um exemplo bastante recente de debate público português, que não pareceria ter tantas consequências como as que pro-

curarei relevar. Trata-se do debate em torno do crime de importunação sexual, que foi objecto de legislação — art.º 170 do código penal português —, vulgarmente referido como o debate sobre a criminalização do piropo.

A redação do Artigo 170.º do Código Penal é esta:

Importunação sexual

Quem importunar outra pessoa, praticando perante ela atos de carácter exibicionista, formulando propostas de teor sexual ou constrangendo-a a contacto de natureza sexual, é punido com pena de prisão até 1 ano ou com pena de multa até 120 dias, se pena mais grave lhe não couber por força de outra disposição legal.

Talvez a redação do Art.º 170 não tenha ficado perfeita com o alargamento do seu âmbito aos “piropos”. Deixa uma malha demasiado larga e, ao mesmo tempo, talvez também demasiado fina. Pois pode a humilhação ofensiva passar impunemente por não configurar a forma de proposta sexual, e, por seu turno, pode esta proposta não ser merecedora de sanção, mesmo se dirigida a uma mulher desconhecida. Mas entre a redação aprovada na Assembleia da República em 2016 e nenhuma alteração não restam dúvidas sobre o progresso que a primeira traz seja por razões ligadas à importunação de cariz sexual, que tem de ser censurada por uma Lei que se guie por padrões de decência, mas mais ainda pelas razões de dominação de género que subsistem na nossa sociedade e a que a importunação sexual quase sempre serve. Reconhecer diferenças de género não é o mesmo que reconhecer desigualdade de género.

Na verdade, à luz destas razões, a importunação sexual é muito menos sexualmente motivada do que política e culturalmente motivada. O sexo é o pretexto e a dominação o motivo, não o contrário. Mesmo quando o convite degenera em ameaça, a ameaça em contacto, o contacto em luta, o que se consuma é pura dominação. E quando se consuma, literaliza-se o que o piropo de dominação apenas metaforizava. Em suma, isto tem menos que ver com sexo, do que com poder e com política nas suas faces mais cruas de um “tu fazes o que eu mando tu fazeres”. Por isso, é decisivo perceber que os homens não são, por nenhuma causa natural, tão sexualmente ferozes quanto deles fazem. Fora o fardo da dominação de género – a arqui-forma de todas as formas de dominação entre humanos – todos somos seres paradoxais, demasiado complicados na sua carência de se darem, para que faça algum sentido dividirmo-nos a prepotência por pénis e vaginas.

Também por isso, a lei do “piropo” se torna importante pelas mulheres, mas ainda pelos homens. Não porque os homens tenham experiência especialmente subjugadora de piropos, mas antes porque têm a experiência cruel de lhes recearem justificadamente o olhar. E não queremos que as nossas filhas e os nossos filhos rapazes tenham de se conformar a esses papéis de dominadas e dominadores.

Pensemos agora seriamente por que razão as mulheres raramente chegam à política – uma em cada quatro ou cinco militantes de partidos (sejam velhos ou novos partidos), uma cada três ou quatro deputados, uma em cada dúzia de presidentes de câmara. Decerto há razões de diversa ordem, aliás habitualmente mencionadas. Desde logo, indisponibilidade: como, se há uma família para cuidar? Também tradicionais: os interesses das mulheres não se situariam, supostamente, tanto na esfera pública quanto na esfera da vida privada. E ainda corporativas: os homens na política fazem redes entre eles, fechando-se em clubes a que dificultam o acesso de mulheres. E estas razões solidarizam-se umas com as outras. É tudo isso sim, mas a razão de fundo é ainda outra. O problema não está apenas no acesso à política, mas naquilo a que se acede acedendo à política. O problema é conceptual, pelo menos no quadro do pensamento político ocidental, onde a política não é, tal como a libido, senão derivadamente uma experiência para mulheres: ou não tivéssemos definido a política como a arte da conquista e conservação do poder (seguindo a formulação de *O Príncipe de Maquiavel*), e o poder político como o poder muito concreto de mandar e fazer-se obedecer. E não tivéssemos, por fim, concebido o próprio Estado como o detentor do monopólio da violência legítima, seguindo a formulação de Max Weber. Ao fazê-lo estabelecemos sempre a atribuição de um papel de mulher à mulher e que é um papel de subjugação.

O piropo de dominação existe precisamente para lembrar à mulher que, no espaço público, antes de ser cidadã, ela é mulher, logo, é sujeito político na posição sujeitada. Este tipo de piropo está para ela como a autoridade está para um cidadão. Mais, está para todos como a memória da forma mais arcaica e originária do “eu mando, tu sujeitas-te”, modelo arquetípico da relação política concebida como dominação, que é a concepção de política que a história do pensamento político ocidental consagrou como hegemónica. Assim, ao contrário dos homens, que tiveram de se tornar cidadãos para tolerarem ser sujeitos de um soberano, as mulheres já o eram relativamente ao soberano “homem”, por condição imposta à força. A dominação sexual, que tem no piropo a sua peça mínima, é o pré-contrato político da mulher. Na realidade, a “mulher” visada hoje no piropo de dominação é o vestígio ainda vivo da categoria política “mulher” que também foram, e depressa voltam a ser, as mulheres espólio de guerra.

E tem de ser assim, a política? Aliás, tem de ser assim, ser homem? Estas são as perguntas que precisamos de fazer quando pensamos na urgência de as mulheres chegarem à política. Bem como nas suas contrapartes, que seriam uma política pensada segundo os estereótipos femininos, que rotulam e também reduzem as mulheres. A lei do piropo não castra, pelo contrário liberta. Mesmo se imperfeita. E não é política sem significado. Pelo contrário, nela joga-se um ideia diferente de política.

Há uma reconstrução dos géneros que mais do que a despolitizar desmantele esta construção e projecção políticas. A masculinidade e a feminilidade podem ser culturalmente reconstruídas, aliás sem prejuízo de outras construção de género. A partir de Foucault, mas também de Derrida, Judith Butler firmou bem a conclusão de que nada impede, além de uma dominação cultural a romper, subverter construções e dar lugar a

uma inventividade com base na assunção de uma radical descontinuidade entre sexos e géneros.

If gender is the cultural meanings that the sexed body assumes, then a gender cannot be said to follow from a sex in any one way. Taken to its logical limit, the sex/gender distinction suggests a radical discontinuity between sexed bodies and culturally constructed genders. (BUTLER, 1990: 6)

II: O género da política

O segundo aspecto da relação entre género e política de que fazemos aqui tese é o de que há uma espécie de divisão categorial do fenómeno político de acordo com a qual o seu sujeito é intrinsecamente masculino e o seu objecto intrinsecamente feminino.

É habitualmente referido o carácter convidativo da prática política para homens e o carácter inóspito da política para mulheres. As ciências sociais reportam bem esta diferença que os números depois corroboram. Esta diferença deixa-se apresentar também como uma diferença entre espaço público e privado, em que é esperado da mulher um protagonismo no espaço privado que ao homem é esperado no espaço público. A própria construção da diferença entre público e privado é uma construção de género, em que o sujeito no espaço público, sujeito com características subjetivas e subjetivadoras, dotadas de vontade e capacidade de acção, correspondem à masculinidade. E em que a mulher protagoniza o espaço privado, mas já não na condição de sujeito, mas de objecto no espaço privado, objecto privado, objeto de posse, primeira propriedade entre todas as propriedades, propriedade que se sente confortável entre as outras propriedades. Assim, se o masculino encontra a sua objetividade na sua capacidade de se subjetivar singularmente, a mulher encontra a sua subjetividade na sua capacidade de se objectivar singularmente entre objectos. O masculino não é apenas hegemónico no espaço público. Ele é o modelo e arquétipo do próprio espaço público. Paralelamente, a mulher não é apenas o fundo do espaço privado. Ela é o modelo e arquétipo do privado.

O debate internacional no ano de 2016 em torno dos burkinis tornou-se exemplarmente problemático precisamente por instanciar estas duas dimensões – de sujeito e objecto – de forma particularmente exacerbada.

Em primeiro lugar, os burkinis não são apenas expressão de sujeição, são também, diríamos mesmo sobretudo, expressão de mulheres que, procurando adaptar-se à circunstância de sujeição, se tornam sujeitas de acção, deslocando assim a sua posição de objecto passivo expectante de uma acção que não delas à posição de sujeitas que reagem e interagem a partir de uma dada situação. Liberdade situada portanto. Ora, com isto está a ser recusada à mulher, tanto quanto no fundamentalismo, o direito a uma resposta de género, que não a de género masculino, ao fundamentalismo. E nisto passa um acordo tão enraizado de que o único tipo de resposta admitida, seja por laicistas seja por fundamentalistas, é uma resposta de género masculina. A suspeita sobre a resposta

de género feminino é uma suspeita que desestruturaria a organização da própria prática da política, ou da disputa do espaço público. Pode admitir-se mulheres, mas não uma resposta de género feminino. Isso sim, seria abalar o pressuposto comum que estrutura a existência no espaço público – o de que o género feminino não faz política.

Em segundo lugar, os burkinis e, em geral, a tentativa de proibir o uso de véus no espaço público é uma tentativa de declarar de forma vinculativa que as mulheres aqui no Ocidente não são “vossas”, dos muçulmanos, mas “nossas”, do poder masculino ocidental. Obviamente, o prenome possessivo é aqui empregue não no sentido de que sejam exactamente as nossas mulheres, esposas, amantes, companheiras, mas antes no sentido de termos direito a que sejam como nós queremos que sejam. E nesse sentido presumimos, consciente ou inconscientemente, que temos direito a quaisquer mulher aqui. Aliás, a este respeito, e apesar de tudo fazer crer o contrário, a religião é meramente pretexto circunstancial, matéria a aproveitar, exactamente como a sexualidade no caso que mencionámos da importunação pelo piropo. A questão fundamental no conflito que mobilizou os autarcas da Riviera francesa no Verão de 2016 não esteve realmente na laicidade do espaço público, mas numa reivindicação de propriedade, não das mulheres, mas do como elas possam ser.

Outro exemplo, ainda mais recente, e que apanhou de surpresa o mundo, encontramos-lo na não eleição de Hillary Clinton para Presidente dos EUA. Mau grado ter sido a candidata mais votada em termos absolutos, cedo se soube na noite eleitoral que Donald Trump ganhara as eleições. Podemos perguntar-nos por que razões Clinton não venceu e encontrar muitos e complexos motivos, mas o que não oferece dúvidas é que quando nos perguntamos como Trump pôde ganhar apesar de toda a sua declarada misoginia e sexismo a resposta tem que ver com esta organização do espaço público como espaço em que, por inércia, o sujeito deve ser masculino e o objecto deve ser feminino. Aliás, não se pode atribuir ao acaso ou à ignorância nem a exacerbada boçalidade sexista de Trump nem a residual, quase apagada, condição de mulher de Clinton. Se ela tentava, ao longo da campanha, esconder que era mulher, ele, pelo contrário, não perdeu uma oportunidade de mostrar quão viril, quão “homem” era. Ambos reiteraram a própria representação da natureza do espaço público, com a diferença de Trump, ao contrário de Clinton, caber dentro da representação feita. O sujeito Clinton era esbatido não por não ser boçal, mas por ser mulher. O sujeito Trump apenas levou ao limite o auto-apagamento de Clinton, reforçando pela boçalidade que ela não se podia permitir a sua máxima subjetivação.

Um terceiro registo a considerar é a linguagem. Usos linguísticos deixam igualmente claro a repartição do político entre sujeitos e objetos, sendo os primeiros masculinos e os segundos primeiramente femininos. Por exemplo, os nomes dos homens no espaço público são muito mais vezes apelidos e nomes de família, nomes públicos e diretamente ligados à transmissão de património, do que nomes próprios, resultado de escolhas privadas, nomes privados portanto. Com as mulheres, sucede exactamente o contrário, mais vezes tratadas pelo nome próprio, afectivamente escolhido, do que pelo apelido que pa-

rece fugir-lhes. Aliás, se usam nome público tende a ser o caso (embora com excepções) tratar-se do nome público do marido, ou do pai.

Os usos linguísticos reflectem também pragmaticamente uma clara diferença entre géneros: as mulheres não estão nunca pelo universal.

Por exemplo, esta conversa simples que correu nas redes sociais:

Ele: “Então, vocês são uma banda de raparigas”

Ela: “Não, somos apenas uma banda”

Ele: “Então, uma banda de raparigas com homens?”

Ela: “Não, apenas músicos numa banda”

Não é substancialmente diferente outra discussão, também havida recentemente em Portugal, em torno da designação do cartão de cidadão. Se “cidadão” designa, de acordo com as regras linguísticas, todos os cidadãos sem discriminações, tal não significa que a língua não esteja a conservar, nas suas convenções, uma discriminação. Sempre que usamos a língua damos voz a muitos usos da língua que precederam o nosso. Damos voz a uma história colectiva, a visões de mundo e escolhas passadas. Mas também às nossas próprias escolhas, dos dias de hoje. Se o presente é herdeiro do passado, na sua herança conta-se a desigualdade de género e a preeminência do masculino no espaço público. Não importa tanto se a escolha do género masculino para designar neutralmente todos os géneros tem raízes nesse passado. O que provavelmente é verdade. Mais importante é que nas escolhas que fazemos hoje, nós que falamos e escrevemos português, não sejamos impedidos de fazer da nossa língua uma língua do nosso tempo. A violenta reacção a este debate que se seguiu, com críticas exacerbadíssimas a quem teve a iniciativa legislativa, merecia também ser seriamente debatida. Ridicularizou-se, desconversou-se, mandou-se calar. Mas, desta forma, quem esteve a ser calada foi a própria língua, inibida de se assumir ela mesma sujeito do seu tempo e sujeito de emancipação. De outra forma, a língua não é mais do que uma instituição, pese embora importantíssima, entre outras que reproduzem e conservam em conjunto uma situação de dominação. Pierre Bourdieu empenhou-se bem em evidenciar quanto esta é uma reprodução histórica da dominação:

Far from asserting that the structures of domination are ahistorical, I shall try to establish that they are the product of an incessant (and therefore historical) labour of reproduction, to which singular agents (including men, with weapons such as physical violence and symbolic violence) and institutions families, the church, the educational system, the state – contribute. (BOURDIEU, 1998: 34)

III: O género da política

Pensar a emancipação dos géneros é uma tarefa que impõe a identificação desactivação da componente de dominação que subjaz ao seu estabelecimento histórico. Mas tal tarefa não se completa sem a identificação e desactivação do lastro de género que está conceptualmente internalizado no próprio entendimento da política, da acção política, do

espaço público e, em contrapartida, do espaço privado. Consequentemente, pode dizer-se que paralela e interdependente à emancipação de género há uma segunda emancipação a enfrentar, que é a da própria acção política. E nisto a parte oprimida nesta lógica de identidades de género deve protagonizar-se, tal como a parte oprimida na lógica de luta de classes, uma transformação. De certo modo, é uma transformação deste tipo que muda a própria maneira de conceber a acção política, o que Maria de Lourdes Pintasilgo almejou:

Não estou nada, mas nada mesmo interessada em que as mulheres façam aquilo que os homens fizeram durante séculos, milénios. O que me interessa é descobrir como as mulheres podem dar, de maneira original, uma contribuição para que vivamos uma História de dimensão humana e de dimensão global. (PINTASILGO, 2005)

Linhas de força desta transformação da maneira de conceber a acção política, deslocando-a de um quadro de relações de dominação, podem com relativa facilidade ser enunciadas — por um lado, opor à política da conquista e da conservação, a política da inclusão; por outro lado, opor à política da fronteira e património políticas da participação e de matrimónio, ou seja, à política da posse a política da relação; e, finalmente, opor à política do crescimento a política do fazer lugar e comunidade.

Evidentemente, se as mulheres são uma possibilidade de mudança de paradigma na forma de conceber a política não é por nenhum aspecto de natureza, mas pelo seu lugar histórico em toda esta história dos géneros e da política, que tornou o mundo social, pelo menos no quadro europeu, seja na Europa seja onde exerceu influência, um lugar pouco agradável que tem por mais antiga e transversal exclusão social a exclusão de género, na verdade o modelo que tornou concebíveis todas as outras formas de exclusão. É a arqui-exclusão, que confere inteligibilidade à própria prática da exclusão.

Por isso é um equívoco esperar que a exclusão de género cesse fazendo cessar a exploração no trabalho, como é um equívoco remeter as questões de género para a esfera superestrutural, confinando a esfera infraestrutural às relações económicas. Na verdade, são estas que manifestam uma dependência conceptual histórica dessa desigualdade original, o que confere toda uma nova possibilidade provocatória de significação para a ideia de um pecado original, a poder ser entendido, verdadeiramente, como a justificação fundadora da própria relação política entre humanos — uma relação de poder de um homem sobre uma mulher. Esta é uma circularidade “original”.

Mas seria um erro dar por perdida toda a história. Sob a história hegemónica e as suas representações de dominação há lugares de sujeição, subversão e revolta que contam outras histórias e que pensam contra-hegemonicamente. Por isso, como nota bem Fernanda Henriques, há uma tarefa a cumprir de ressignificação da história comum dos géneros.

That is to say, re-signifying our common history, of men and women, obliges us to seek out the “noises” that disrupt the universal acceptance of male domination, bringing to light signs of ambiguity and complexity in the power relations between the sexes, to which all eras have borne witness. Without this disclosure of such events, it will not be possible to trace out a new route for the understanding of our way of being, and we women will be left

without female figures that materialize the possibility of looking at ourselves as full human beings. Moreover, if we passively accept the idea that male domination was always completely accepted, we are once more discriminating against our cultural heritage, because we are not doing justice to those that fought against that domination, thereby making their efforts invisible and reinforcing the cultural legacy that has managed to erase them.
(HENRIQUES, 2011: 72)

Reconhecer na política e nos gêneros uma interdependência histórica e conceptual não é forçosamente o mesmo que cancelar a ideia de política, a ideia de género, ou ambas. Na verdade, é tão certo os conceitos se transformarem historicamente, dessa forma continuando, como não haver conceitos fora de uma história dos conceitos. Desimplificar completamente os dois pontos de vista, conceptual e histórico, é um erro, que na verdade faz eco de outro, mais transversal, pelo qual se presume que toda a inteligibilidade é alcançada a partir de dualidades categoriais. Essa é a pedra de toque da teoria pós-moderna e da sua influência, em particular de Jacques Derrida, para quem havia que negar a oposição de gêneros numa desconstrução do “falologocentrismo”, sem, no entanto, negar a diferença de gêneros, e de Luce Irigaray, com o seu diferencialismo positivo.

A própria oposição entre género e sexo, como oposição entre realidade cultural e realidade natural, se bem que importante no esforço de expor quão de construído há no género, não deixa de reiterar um plano de natureza que, por oposição, seria não cultural. Ora, esta reiteração exige duas contraposições: por um lado, não há apercebimento da realidade natural que não recorra a um recorte da realidade mediado por conceitos, esquemas mentais e linguísticos, que têm uma história cultural; por outro, a própria realidade natural tem uma história de intervenções humanas que tendem a constituí-la como a realidade adequada à representação que dela se tem.

Em suma, procurando não opor conceito e história e, antes disso, simplesmente procurando opor menos, repensando-se os próprios modos de pensar, importa reinventar e, na verdade, libertar o político dos seus constrangimentos, da mesma maneira que importa reinventar os gêneros, libertando-os dos confinamentos rígidos ou mesmo de confinamentos de qualquer espécie. E se libertar absolutamente os gêneros se torna o gesto de liberdade identitária por excelência — feito o caminho que vai da libertação do “On ne naît pas femme : on le devient” de Simone de Beauvoir à liberdade para um “je suis une femme” de Blanchot, e retomado por Derrida —, também a política deve libertar-se da sua hegemonia, para se tornar inventividade comunitária por excelência.

Referências bibliográficas:

- BEAUVOIR, Simone, 1949. *O Segundo Sexo*. Le deuxième sexe. Trad. Sérgio Milliet, 1970.
- BOURDIEU, Pierre, 1998. *Masculine Domination. La dominaton masculine*. Trad. Richard Nice. California: Stanford University Press, 2001.
- BUTLER, Judith, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. NY: Routledge
- FREUD, Sigmund, 1925. “Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes”, in Strachey, J. (Eds), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmond Freud*, Vol. 19. London: The Hogarth Press, pp.241-60.
- HENRIQUES, Fernanda, 2011. “Philosophical Conceptions and Representations of the Feminine: Contributions Towards a Critical Hermeneutics of the Philosophical Tradition », *RCCS Annual Review* [Online], 3 | 2011, Online since 01 October 2011, connection on 05 October 2016. URL : <http://rccsar.revues.org/290> ; DOI: 10.4000/rccsar.290
- MILLET, Kate, 1969. *Sexual Politics. Urbana and Chicago*: University of Illinois Press.
- PINTASILGO, Maria de Lourdes, 2005. *Palavras Dadas*. Lisboa: Livros Horizonte.

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Explorando lugares do saber pensar! Um percurso com Fernanda Henriques

EUNICE MACEDO

Doutorada, mestre e licenciada em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto. Professora Auxiliar e investigadora do Centro de Investigação e Intervenção Educativas, da mesma faculdade, e vice-presidente da direção do Instituto Paulo Freire de Portugal.

Dito de outra maneira: A minha esperança está na linguagem; a esperança de que haja sempre poetas, de que haja sempre pessoas para refletir sobre eles/elas e de que haja pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política. Eu diria que a minha aposta tem a figura da esperança¹ (Ricœur, 1999: 72).

Introdução

Focando um ideário de esperança, este texto desenrola-se em torno de um conjunto de argumentos que enraizam e reforçam a formulação de uma epistemologia feminista, pela mão de Fernanda Henriques; um caminho em que se articula o seu militantismo feminista e o seu saber filosófico.

Conheci a Professora Fernanda Henriques como convidada por Helena Costa Araújo, coordenadora do Mestrado em Educação, Género e Cidadanias, na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto. Se dissesse que senti por ela uma simpatia imediata... mentia. A Professora, a quem passado algum tempo comecei (começamos) a tratar carinhosamente por Fernanda, foi-nos conquistando aos poucos com o seu espírito filosófico, as aulas bem preparadas, o desafio permanente à reflexão e ao debate. O contributo da Fernanda para o meu percurso como investigadora é inquestionável já que me abriu portas a um campo de saber até aí pouco explorado e a que viria a fazer recurso não só na pesquisa de Mestrado (Macedo, 2009) mas também do Doutoramento (Macedo, no prelo), alguns anos depois.

Não tomar nada como adquirido, questionar, questionar, olhar mais fundo era o mote permanente das sessões de trabalho da cadeira de ACTE (Análise Crítica das Teorias em Educação), desenvolvida em torno de um conjunto de textos fundadores, de que retomo as fichas de leitura, elaboradas à data. Não sabendo se foram essas exatamente as intenções da autora, identifico um conjunto de argumentos na sua prática pedagógica-filosófica que me levaram a categorizar esses textos como se segue.

¹ Tradução livre

Vencer uma racionalidade autoritária e construir uma racionalidade crítica e inclusiva, como raiz e expressão de uma epistemologia feminista

Tomando por referência três textos de autoria de Fernanda Henriques (2001, 2003, s/d), em torno do pensamento fundador de Paul Ricœur, esta secção argumenta em favor da urgência de legitimação de uma epistemologia feminista, através de uma racionalidade que articule razão e emoção, e que por isso afirme e reforce o ‘ser’ humano em cada um/a de nós. Isto implica a oposição ao modelo de racionalidade moderno, objetivo, totalitário, de ocultação e exclusão, particularmente das mulheres, ou seja, a rutura com um conceito de razão “instrumental e rígido” (Henriques, 2001: 289). Emerge e afirma-se um modelo de racionalidade aberto tanto ao lógico como ao sensível, “que possa dar conta da realidade em todas as suas diferenciações (...) de humanidade plural (...) homens e mulheres” (ibidem).

Sendo informada por ciências como a filosofia e a literatura, é na mútua interpelação destas ciências – orientadas por lógicas distintas – que a razão assume um carácter compreensivo e inclusor, conduzindo a uma visão pluriperspetivada da realidade e da história. É essa articulação entre campos teóricos, por vezes antagónicos, e a consequente exploração do seu conflito interpretativo, que corporizam o projeto filosófico de Ricœur, a que Fernanda Henriques faz recurso para traçar os contornos de uma epistemologia feminista. No projeto ricœuriano a posição antagónica é vista como desafio e não como obstáculo, busca-se a atenção efetiva ao outro, na sua especificidade e irredutibilidade e valoriza-se o potencial transformador dessa abertura para o nosso próprio pensamento (Henriques, s/d), permitindo a construção daquilo que Hannah Arendt (1958) designa como a construção de um pensamento alargado, em que se cruzam subjetividades. Com pertinência para o pensamento científico em qualquer área do saber e para um mundo que hoje se revela como crescentemente multicultural, em que a construção da interculturalidade confronta barreiras ancestrais, Ricœur enfatiza, por um lado, o valor do debate e da comunicação na construção do conhecimento e da verdade, e por outro, o valor da alteridade, acentuando que cada interpretação tem valor, mas também de limites. Ou seja, segundo Ricœur,

o Conflito de Interpretações, ao mostrar o carácter unilateral de qualquer interpretação, postula (...) a necessidade epistemológica do estabelecimento de uma relação entre o próprio e o alheio, na procura do saber, revelando (...) que o outro é o caminho inevitável para a construção de uma verdade comum mais enriquecida (Henriques, s/d: 9).

Ao incorporar novos campos de significação bem como a subjetividade humana e ao articular uma dimensão prospetiva e dialógica, o pensamento de Ricœur abre caminho às teorias feministas, pois permite transcender as estruturas tradicionalistas mais discriminatórias, e elaborar sobre o saber de si das mulheres, bem como a construção de um mundo mais humano. Ricœur desafia a produção teórica feminista a pôr em confronto

métodos e técnicas de análise diversos “criando plataformas de diálogo e comensurabilidade de resultados” (Henriques, 2001: 294). Um saber que hoje se amplia a outros grupos em situação de vulnerabilidade e que não se limita apenas à situação das mulheres.

Por outro lado, ao reconhecer que “a interpretação é o próprio modo humano de saber [que] define a impossibilidade de um saber puro, total, sobre a realidade” (Henriques, 2003: 144), a hermenêutica serve à epistemologia feminina pois permite reconhecer a subjetividade e o caráter parcelar e fragmentado do conhecimento, bem como negar a neutralidade ahistórica da realidade e do saber sobre ela. Tendo como características a historicidade, a fragmentação e a finitude, como saberes úteis a uma epistemologia feminista transformadora, a hermenêutica permite, pois, destronar um conhecimento majestático, dito universal e objetivo, acentuar o caráter histórico do discurso humano e reclamar e dar vez a um pensamento crítico e reflexivo, dirigido à construção do rigor e da objetividade (ibidem) possível (Gouldner, 1979), como intersubjetividade.

Autonegação versus discriminação e exclusão histórica das mulheres: o caso dos textos filosóficos e de ficção

Esta secção faz recurso a outro conjunto de textos da cadeira de ACTE, orientada por Fernanda Henriques, para argumentar que apesar de alguns progressos na situação das mulheres e do reconhecimento do seu direito à autonegação em alguns contextos, as mulheres têm sido discriminadas desde tempos imemoriáveis, por intermédio do enviesamento do pensamento e de práticas masculinas dominantes. Este tem vindo a narrar e construir as mulheres como seres dependentes, inferiores e submissos, devido à sua ‘natureza’.

Mesmo em períodos de contestação da ordem estabelecida, tem vindo a prevalecer essa (de)formação do feminino, seja pela redução ao espaço privado da família, pela sujeição a uma instrução meramente prática, com cariz de utilidade social, seja pela exploração no mundo do trabalho pago ou por outros motivos. A discriminação das mulheres nos textos filosóficos masculinos, da época das Luzes é disso um triste exemplo. Foco esse aspeto já em seguida, fazendo o cruzamento de um texto de Michèle Crampe-Casnabet (1994) e outro de Fernanda Henriques (1998a). Enquanto o primeiro acentua que as mulheres ficaram excluídas do reconhecimento da/s sua/s identidade/s, do acesso à cultura e da participação na história, com apoio da filosofia masculina em geral, apesar da inovação e da exaltação de novos princípios; o segundo enfatiza a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva. Este argumento é ilustrado com recurso à literatura, com base num romance policial de Anne Perry (2002) que depois se analisa. A obra permite compreender que, contrastada com a estereotipia acerca dos homens, a estereotipia acerca das mulheres tem vindo a contribuir para os processos de discriminação, pela

representação das mulheres como seres menores e dependentes. Esta secção termina com a reivindicação de uma racionalidade poética, num cruzamento entre María Zambrano e Cristina Molina Petit (1992).

Discriminação das mulheres em textos filosóficos masculinos

No século XVIII, foi a capacitação das limitações humanas que levou ao refúgio na racionalidade totalizante legitimadora das metanarrativas. Se em alguns contextos essa forma de racionalidade é vista como prova de poder, pode também ser vista como tentativa de dar significado à incomensurabilidade de um mundo que se procurou ordenar. Não havendo lugar para as vozes das mulheres a sua heteronomeação emergia de um discurso dominante masculino, que colocava as mulheres em subordinação. Pode afirmar-se que “a maior parte dos filósofos iluministas raciocina: a mulher pertence à natureza, o homem à cultura” (Crampe-Casnabet, 1994: 382) e que “a ideologia mais representada (...) consiste em considerar que o homem é a causa final da mulher”, como argumenta Rousseau, por exemplo (ibidem: 406).

Na linha de filósofos como Locke e Condillac, Rousseau atribuía ao homem características como ser ativo e forte, e legitimava a inferioridade feminina através do sexo, como ser passivo, fraco e dependente; uma inferioridade sexual que se ampliava a todo o seu ser. Desse modo,

a relação homem-mulher caracteriza-se por uma reciprocidade hierárquica desigual. O homem não necessita da mulher para se realizar como ser humano dado que tem muitos modos de expressão para além do sexual (...) a mulher não. Como é (...) assimilada à natureza e (...) apenas se define através da fecundidade, a sua realização passa necessariamente por uma relação como o homem (Henriques, 1998a: 186).

Rousseau atribuía à mulher “uma racionalidade prática, a ausência de autonomia e a inconsistência ontológica” (ibidem: 185), ideia que também informa as suas concepções de educação, como patenteadas em *Émile*, por exemplo. Nessa obra Rousseau utiliza um “princípio hermenêutico da assimetria [no tratamento da] natureza feminina e masculina” (ibidem: 184), que se torna óbvio através da caracterização do feminino, na encenação do espaço social destinado às mulheres e na “estrutura ideológica do texto, que está construído de forma sistemática e com uma argumentação faliciosa” (ibidem).

Além disso, a beleza etérea das mulheres é vista em oposição à razão, como característica lenta de construir, que supõe capacidade de abstrair e generalizar (Crampe-Casnabet, 1994). Pode afirmar-se que, a carga simbólica é similar em termos do “debate em torno do tipo de razão que as mulheres possuem (...) [e aquele] sobre se as mulheres teriam ou não alma (...) [pois ambos] assentam na

descrença da estrutural igualdade entre os dois modos de ser da humanidade” (Henriques, 1998a: 177).

Neste enquadramento, a conceção da cidadania das mulheres é mitigada. Sendo apenas inerente ao papel de esposas e mães fica reduzida à esfera privada. As mulheres são excluídas da realidade política. Naturaliza-se o casamento como contrato social que sujeita e escraviza as mulheres, enquanto se remetem os homens para o espaço público da decisão política e social (ibidem). Se esta situação tem vindo a ser ultrapassada em alguns contextos, através de processos lentos de mudança social e da produção legislativa, o seu debate está ainda aquém de ser ultrapassado. Para Kant o casamento implica o consentimento para ser utilizado pelo cônjuge, o

casamento monogâmico normaliza o canibalismo da sexualidade natural. (...) Esta igualdade (...) na posse física não exclui nem contradiz (...) o domínio legal do homem sobre a mulher porque o homem é naturalmente superior à mulher, sem que haja que legitimar uma tal pretensão (Crampe-Casnabet, 1994: 385).

Para além da perpetuação da espécie, a mulher “conduz o homem à moralidade (...) pertence (...) a uma natureza cuja finalidade é a cultura: sem a mulher esta passagem [da natureza à cultura] (...) seria impossível” (ibidem: 405).

As preocupações com maior igualdade entre géneros surgem de forma pontual, nas vozes de Poulain de la Barre e Condorcet, o qual defende a igualdade na educação e de direitos políticos, desconstruindo os argumentos acerca da inferioridade feminina, e reconhecendo as mulheres como cidadãs. Já Helvétius atribui um papel de relevo à educação como instrumento de desigualdade feminina sendo

as diferenças de ‘natureza’ e de ‘comportamento’ (...) efeitos da educação viciosa que as raparigas receberam e que as impede de fazerem os progressos de que são (...) capazes (...). A mulher foi formada de tal modo que não possui senão ‘virtudes e preconceitos’, das quais ela é vítima (...) [e] a igualdade dos cérebros dos homens e das mulheres deve implicar a igualdade de educação (ibidem: 397).

Sendo a discriminação das mulheres uma realidade, também, evidenciada no século XVIII, o que estava em causa era a “natureza sexuada da razão” (Henriques, 1998a: 174) pois considerava-se a razão tão naturalmente masculina como a reprodução naturalmente feminina. Nessa perspetiva, as mulheres deveriam remeter-se ao seu papel de reprodutoras da espécie; um argumento que serviu para excluir as mulheres da luta pela cidadania na Revolução Francesa. Se admitir e defender a igualdade de género é uma questão que está ainda hoje longe de ser consensual, de forma global, e implicaria o reconhecimento das mulheres como cidadãs de pleno direito; por sua vez, não admitir a igualdade de género punha em causa a possibilidade de uma razão universal.

**A estereotipia das mulheres na literatura:
O caso de *O Estrangulador de Cater Street***

Só um conceito de racionalidade crítica e desconstrutora pode ajudar a suplantar a opressão feminina, pela articulação entre razão e imaginação, pelas novas possibilidades de explicação e compreensão da realidade, transportadas do mítico e do poético (...). Neste contexto, a filosofia e a literatura surgem como “parceiras no processo de compreensão da realidade e da história, originando visões mais diferenciadas das suas dinâmicas específicas, por darem atenção e visibilidade a aspectos que um modo de pensar estritamente formalizador ou verificativo deixa, necessariamente, de fora (Henriques, 2001: 293).

A obra de Anne Perry (2002), *O Estrangulador de Cater Street*, passa-se na época vitoriana, expondo as características de uma época orientada para as aparências. Enquanto três irmãs visitam amigos e tomam chá nos melhores salões londrinos, uma das suas criadas é brutalmente assassinada. Para o inspetor destacado para o caso, ninguém está acima de suspeita. A sua investigação na casa da família provoca reações, ora de absoluto pânico, ora de deselegante curiosidade. O casal, Charlotte e Thomas, investiga o crime que ocorreu numa das zonas mais chiques de Londres, o que traz à luz inconfiências de alguns dos respeitáveis inquilinos de Cater Street. Sobre o casal pairam algumas sombras: Ela é uma menina da sociedade e ele pertence à classe trabalhadora... O assassino continua à solta. Charlotte troca uma vida de privilégio por uma vida de sacrifício, ao lado do homem que ama.

À luz da teorização de Ricœur, que toma as propostas organizativas do mundo da literatura para pensar “a realidade na sua significação de profundidade misteriosa” (Henriques, 2001: 293), o uso desta obra como “laboratório para a experiência do pensar (...) [legítima] o trabalho da imaginação no aprofundamento do conhecimento e na sua condução a uma maior abrangência” (ibidem). Uma análise à representação das personagens femininas, no primeiro capítulo, permitiu identificar duas categorias que têm estado muito presentes nos debates acerca das representações estereotípicas das mulheres, permitindo acentuar o modo como a literatura pode contribuir para a discriminação das mulheres.

Neste livro, as mulheres puras incluem uma mulher solteira, no papel de filha, e uma mulher casada no papel de mãe; as outras são as mulheres impuras e sós. As primeiras não saem à noite. A filha é representada como mulher-criança, influenciável e vaidosa, inocente e com bom coração, que deve manter silêncio e respeitar os valores sociais. Embora se dedique a conversas fúteis e à vida doméstica, revela interesse pela vida social, preocupação com a emoção humana e com a pobreza o que a leva a fazer caridade. Sonha com a vida social e ambiciona à ascensão social, sendo a riqueza a qualidade que aprecia nos homens. A mãe reforça a autoridade do marido, encaminha a filha para leituras suaves, é formal, submissa e ignorada. Já a mulher impura é representada como má companhia, leviana, demasiado vistosa, provocadora, só, de reputação duvidosa; e a

mulher só é representada como devassa, descarada e vulnerável. Todas elas são representadas como dependentes.

O trabalho de Anne Perry (2002) evidencia e permite desocultar não só estereótipos do feminino e do masculino, como também certas características atribuídas às classes altas e baixa, na sociedade do século XIX, em Inglaterra, em plena industrialização. Evidencia-se a redução desvalorizadora das mulheres ao espaço privado, como espaço menor, e a sua situação de dependência, que se contrapõe à pertença naturalizada do homem a um espaço público, e à sua posição de ser dominante, racional e decisor no lar patriarcal. Charlotte, a personagem central, simboliza, em alguns aspetos, a rutura com os estereótipos apresentados, sendo desenhada como mulher de corpo inteiro, capaz de compreender e refletir sobre o que a rodeia, de forma racional e questionadora, tanto em termos da vida familiar como em relação ao meio social em que se move e com cuja hipocrisia se confronta.

Assim se, por um lado, se reforça a afirmação da filosofia iluminista acerca da falta de razão da mulher, ou da sua racionalidade inferior, que impede a “capacidade de invenção” porque “a mulher é o ser da paixão e da imaginação, não do conceito” (Crampe-Casbanet, 1994: 386), como evidencia, por exemplo, o abandono da vida de privilégio da personagem principal, movida pela paixão; essa mesma premissa é contrariada no envolvimento da personagem feminina na investigação do crime. No desenho das personagens da mãe e da filha (como mulheres puras) reforçam-se ainda as premissas de Rousseau – e de outros – de que a racionalidade das mulheres é infantil e ligada ao concreto, devendo apenas focar-se na compreensão do dever de obediência e fidelidade ao marido e de cuidar dos filhos, o que não lhes permitiria o acesso à ciência, à elaboração teórica nem à formulação de hipóteses (ibidem); o caso da mãe, relativamente à última afirmação.

Do direito a uma razão poética

Em ponto anterior, afirmamos a historicidade da construção do feminino, através de uma racionalidade instrumental, fechada e exclusora, geradora de um viés ideológico que, através de uma variedade de metáforas do outro, atribui às mulheres uma função meramente sexuada e sensível (Molina Petit, 1992). A utilização do feminino como metáfora na racionalidade pós-moderna também tem tido pouca utilidade para a teoria feminista, tendo vindo a concluir-se que os modelos e metáforas do mundo científico, tradicionalmente masculino e forte parecem mais adequados aos temas de interesse da teoria feminista do que as propostas desenhadas em torno das metáforas do feminino. Desse modo, a feminização da razão revelou-se de pouco interesse teórico para encarar a tematização do género e a constituição de uma subjetividade feminina, oferecendo pouco apoio à prática feminista (ibidem).

Nesta secção, tomando a metáfora do coração, à luz de uma leitura de María Zambrano (2000) por Andreia Peniche e eu própria, também proposta por Fernanda Henriques, no âmbito da cadeira de ACTE, argumenta-se em favor da emergência de uma razão poética que encerra uma rutura epistemológica tanto com os pressupostos de uma racionalidade

instrumental, anteriormente referidos, como com a feminização da razão. Essa rutura não é definitiva, mas resultante de um processo histórico no qual a adoção da palavra de Platão foi ratificada pelo Iluminismo, como se viu acima, vindo a constituir-se como a forma de conhecimento e racionalidade na visão ocidental do mundo. Problema ainda hoje não ultrapassado, em sociedades que, em muitos casos, ainda não se abriram totalmente à participação na vida pública pelas mulheres ou que, quando o fazem, utilizam padrões distintos para a análise dessa participação por homens e por mulheres, por exemplo.

Resistindo a essa forma de racionalidade inerte, Zambrano afasta-se de uma concepção de filosofia e de razão que vê a poesia como pecado ou heresia, afirmando que

o filósofo (...) sabe o que busca e por isso define-se – filo-sofo. O poeta, como não busca mas encontra, não sabe como chamar-se. Teria de adoptar o nome daquilo que possui, do que o agarra reduzindo ao nível do chão a morada da sua alma, do que o arrebatava (Zambrano, 2000: 98).

Com esses pressupostos, Zambrano (2000) estabelece um conflito de interpretações – no horizonte do diálogo possível entre duas racionalidades: a que tem o cérebro como metáfora e que está aprisionada nas suas certezas iluminadas e a racionalidade que se suporta na metáfora do coração, aberta à escuta atenta da realidade. Não fazendo equivalência entre as duas vias lógicas (cérebro e coração), busca a reconciliação e a construção de novas possibilidades e evidencia “a urgência de deixar emergir a via do coração, mas, sobretudo trazer à luz a sua fecundidade num universo cultural que se desagrega e empobrece” (Henriques, 2001: 627). Entende-se que, para Zambrano (2000), o “coração representa a parte invisível (e invisibilizada) da realidade perante o poder do visível, do intelectual, que traduz (...) uma realidade pobre e redutora, construída sobre os despojos desse coração invisibilizado” (Peniche & Macedo, 2003: 166).

Fazendo também a rutura com a expulsão da poesia do discurso da filosofia, propõe-se a explicitação e compreensão da metáfora do coração como paradigma que enquadra uma nova racionalidade, que emerge do diálogo profundo e da reconciliação entre a filosofia e a poesia. Então, essa “razão poética integra em unidade de acção e de saber, os dois lógoi cujo combate marcou a história do pensamento ocidental, o poético e o filosófico” (Henriques, 1998b: 53). Daqui resulta a ênfase posta no

valor ontológico e existencial da poesia, como o lugar privilegiado, onde se expressa a razão entre o ser e o existir, ou seja, entre a expressão da realidade no seu sentido constitutivo e o modo humano e histórico de assumir e viver esse sentido, quer individualmente, quer como povo (ibidem).

Desse modo, a proposta de uma razão poética permite a aproximação “a uma realidade de reticular que se constituirá como racionalidade ampla e inclusiva, ao invés de uma racionalidade absoluta, constituída como espaço de poder” (Peniche & Macedo, 2003: 168).

Para Concluir

Com este texto “Explorando lugares do saber pensar” recupero o trabalho desenvolvido em “Um percurso com Fernanda Henriques”, reencontrando sentidos e procurando homenagear, de forma simples, tanto a qualidade do trabalho filosófico proporcionado pela Fernanda, no âmbito do mestrado, quer a sua qualidade humana e profissional que mediou e estimulou a construção de significados. Homenageio também a possibilidade de filosofar na academia, expandindo os sentidos do estudo académico e explorando lugares do saber pensar.

Se muitas aprendizagens foram posteriormente incorporadas na minha investigação, a hermenêutica Ricoeuriana teve particular impacto nas minhas opções teóricas e metodológicas. Entre outras tradições, a hermenêutica de Ricoeur constituiu princípio enraizador da exploração da voz, no meu trabalho, como conceito sociológico que contém a história, experiência, saberes e visões do mundo de grupos particulares. A exploração desse veio conduziu-me também posteriormente ao foco no trabalho de Basil Bernstein e de Madeleine Arnot, nomeadamente no que concerne à questão das subvozes e da voz pedagógica, em contexto escolar.

Pela mão da Fernanda, o contacto com a proposta filosófica de Ricoeur permitiu-me também compreender a dimensão subjetiva e contextual da interpretação, pois como este refere a interpretação de cada texto é situada num contexto, numa comunidade e numa tradição que conduz a determinados pressupostos. Como estruturas linguísticas, as palavras e os símbolos, têm um significado simbólico em que assenta o seu sentido direto e se expressa um segundo sentido. Para Ricoeur (2004), interpretar consiste em decifrar sentidos ocultos, desocultar os níveis de significado que se podem inferir a partir dos significados expressos, que são passíveis de diferentes interpretações. Nesse sentido, é crucial compreender “como o sujeito que fala chega ao seu próprio discurso” (ibidem: 248). Este saber viria a revelar-se crucial nas minhas futuras investigações.

Em termos metodológicos apoiei-me também na legitimação de uma racionalidade dos afetos, tal como explicitada por Fernanda Henriques, para a opção por uma metodologia qualitativa e interpretativista – a que continuo a dar preferência. Esta tem em conta e valoriza a interpretação, incluindo a da própria pessoa que investiga, alertando para a necessidade e potenciando uma postura de vigilância crítica face aos modos de recolha e de análise dos dados e à inerente triangulação intersubjetiva dos significados produzidos. Posso então dizer que o trabalho com e através da Fernanda me possibilitou ganhar força para vencer uma racionalidade autoritária e colaborar para construir uma racionalidade crítica e inclusiva, como raiz e expressão de uma epistemologia feminista.

Situo numa outra ordem de razões o desafio à compreensão do direito à autonomização das mulheres e a tomada de consciência da discriminação e exclusão histórica das mulheres, que Fernanda Henriques despoletou sabiamente trazendo o caso dos textos filosóficos e de ficção. Esta aprendizagem, enraizada particularmente na desocultação e na reflexão crítica sobre textos filosóficos, levar-me-ia pouco depois, a querer explorar

mais a questão da autonegação, tendo vindo a resultar na escrita de um capítulo (Macedo, 2003) que busca uma compreensão da reivindicação pelas feministas negras do direito à autonegação, num livro da responsabilidade da UMAR.

O estudo de Maria Zambrano e o posterior desafio da Fernanda para a elaboração, com Andreia Peniche, de uma revisão da obra *A metáfora do coração* e outros escritos foi também profundamente enriquecedor. Se, por um lado, abriu caminho à exploração da perspectiva filosófica de uma mulher filósofa que de certa forma simboliza, no interior dos argumentos aqui desenvolvidos, a afirmação de uma racionalidade feminina poderosa, constituiu também uma forte possibilidade de exercer o prazer de pensar através da imersão nos processos de escrita científica, muito útil em futuros trabalhos. Deu também vez à publicação dessa revisão na revista *ex aequo*, o início do que se viria a revelar como uma frutífera colaboração.

Em termos mais globais o percurso com Fernanda Henriques constituiu, em si, a construção de um cenário e de um guião que permitiu o aprofundamento da consciência da possibilidade de transformação da realidade, tomando como instrumento uma epistemologia feminista poderosa, atenta à polarização do pensamento ocidental, que tem privilegiado o homem como modelo de ser humano. Apoiada numa racionalidade humanizada, ou seja, que articule razão e emoção, essa epistemologia feminista multidisciplinar, pluriperspetivada e complexificadora incorpora uma dimensão ética, estética, comunicativa e inclusiva, que tire partido das subjetividades masculinas e femininas, bem com do seu potencial transformador.

Ciente da tradicional posicionalidade negativa atribuída às mulheres e da necessidade não só de afirmar uma identidade feminina forte e não essencialista, essa epistemologia feminista, construída no diálogo democrático, dá lugar à autonegação, o que lhe permite erguer-se além dos constrangimentos histórico-sociais que, de acordo com concepções tradicionais não problematizadas, contribuíram para a definição das mulheres, e de outros grupos, como seres menores, dependentes e em subordinação. Trata-se de uma epistemologia feminista e de uma racionalidade que recusa o óbvio e os binómicos simplificadores para se posicionar criticamente face a modelos epistemológicos sustentados numa racionalidade hermética, pretensamente objetiva, que oculta desigualdades e a desvalorização do pensamento feminino e feminista. Isto implica a construção de uma trilha prospetiva de tendência ontológica, que alimente a esperança num outro mundo possível e seja tendente à construção de uma ética universal, capaz de exercer transformação.

Obrigada Fernanda!

Referências

- ARENDT, Hannah (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- CRAMPE-CASNABET, Michèle (1994). *A mulher no pensamento filosófico do século XVIII*. In Natalie Davies & Arlette Farge (Dirs.), *História das Mulheres. Do Renascimento à Idade Moderna* (Vol.3) (pp. 369-407). Porto: Afrontamento
- MACEDO, Eunice (2003). *Enraizamento e vozes para os feminismos negros*. In Carmo MARQUES, Conceição NOGUEIRA, Maria José MAGALHÃES, & Sofia M. SILVA (Coords.), *Um olhar sobre os feminismos: Pensar a democracia no mundo da vida* (pp. 125-150). Porto: UMAR.
- MACEDO, Eunice (2009). *Cidadania em confronto: Educação de elites em tempo de globalização*. Porto: CIEE/Livpsic.
- MACEDO, Eunice (no prelo). *Vozes jovens entre experiência e desejo: Que lugares de cidadania?*. Porto: Afrontamento.
- GOULDNER, Alvin (1979). *La sociologia actual: Renovacion y critica*. Madrid: Universidade.
- HENRIQUES, Fernanda (1998a). *Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva*. In M^a Luísa R. FERREIRA (Org.), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres* (pp. 171-190). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- HENRIQUES, Fernanda (1998b). *A penumbra tocada de alegria: A razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em María Zambrano*. In *Philosophica*, 11, 49-61.
- HENRIQUES, Fernanda (2001). *Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricœur para o pensamento feminista*. In M^a Luísa R. FERREIRA (Org.), *Pensar no Feminino* (pp. 289-295). Lisboa: Colibri.
- HENRIQUES, Fernanda (2003). *As teias da razão: A racionalidade hermenêutica e o feminismo*. In M^a Luísa R. Ferreira (Org.), *As teias que as mulheres tecem* (pp. 133-144). Lisboa: Colibri.
- HENRIQUES, Fernanda (s/d). *A Alteridade como mediação Irrecusável: Uma leitura de Paul Ricœur*. Universidade de Évora.
- PENICHE, Andrea & MACEDO, Eunice (2004). *Tomando a palavra do coração. Maiêutica para uma nova razão*. ex aequo, 9, 165-171.
- PERRY, Anne (2002). *O Estrangulador de Cater Street* (pp. 7-29). Lisboa: Gótica.
- PETIT, Cristina Molina (1992). *Lo femenino como metáfora en la racionalidad posmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista*. Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política, 6, 129-143.
- RICŒUR, Paul (1999). *L'unique et le singulier*. Liège: Alice Éditions.

RICŒUR, Paul (2004). *The conflict of interpretations*. London & New York: Continuum International Publishing Group.

ZAMBRANO, María (2000). *A metáfora do coração e outros escritos*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Das mulheres na História à história das mulheres – percursos em torno da Idade Média

HERMÍNIA VASCONCELOS VILAR

Professora auxiliar com agregação do Departamento de História da Universidade de Évora.

A 24 de Junho de 1359, os testamenteiros de Domingas Peres, viúva de um mercador de Santarém, dirigiram-se ao convento de S. Domingos desta cidade e aí fizeram abrir uma arca, a qual aí tinha sido posta por Domingas Peres à guarda do convento e dos seus frades. Nessa arca encontraram seis sacas com dinheiro no valor de 1600 libras, seis taças, um vaso e um copo de prata, 130 maravedis de dinheiros brancos, 90 torneses, 35 dobras, 38 escudos de ouro, 5 florins de Florença e um quarto de mealha¹.

Os testamenteiros que então se tinham dirigido ao convento de S. Domingos para finalizarem a tarefa iniciada, em 16 de Junho, de inventariarem todos os bens deixados por Domingas Peres em sua casa e fora dela, poderão não se ter admirado com o volume e a variedade de dinheiro que aí tinha sido guardado.

A circulação ou o recurso a moeda de diferentes origens, nomeadamente na prática do comércio nacional e internacional, não era, na verdade, uma novidade na sociedade medieval. Da mesma forma, o entesouramento de moeda e nomeadamente da boa moeda, numa aplicação linear da Lei de Gresham, não era, igualmente, uma prática incomum em grupos que a ela tinham acesso.

Mulher de um mercador, é bem possível que o pecúlio guardado sob a proteção dos dominicanos de Santarém se limitasse a reflectir a variedade monetária que ela e o seu marido utilizariam nas compras e vendas de bens. Desta forma, os sacos que então os testamenteiros de Domingas Peres abriram não eram mais do que peças de um património mais amplo que a documentação, escassa, nos deixa apenas entrever.

1 ANTT, S. Domingos de Santarém, maço 5, n.º 1. O núcleo documental do convento de S. Domingos de Santarém preservado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo inclui um conjunto bastante significativo de documentação relativa a Domingas Peres e aos seus herdeiros. Parte dessa documentação foi já estudada por mim em artigos que versaram, principalmente, a vivência dos grupos mercantis e das elites urbanas na Santarém do século XIV. Hermínia VILAR e Filipe THEMUDO BARATA, “Os protegidos de Mercúrio – em torno de famílias e fortunas de mercadores no Portugal medieval”, in *A Cidade – Jornadas Inter e Pluridisciplinares. Actas*, vol.II Lisboa, Universidade Aberta, 1994, pp. 129-150 e Hermínia VILAR, “A preservação de uma memória: um percurso individual na Santarém de Trezentos” in *Santarém na Idade Média – Atas do Colóquio*, Santarém, Câmara Municipal de Santarém, 2007, pp. 197-212. No caso vertente, irei centrar-me, fundamentalmente, na análise do inventário citado enquanto reflexo de uma vivência de uma mulher.

Património que compreendia dinheiro, vários bens móveis que o inventário de sua casa enumera e também um significativo volume de bens imóveis, muitos deles comprados entre 1329 e 1343, ainda em vida de seu marido. Ao longo destes anos Domingas Peres e seu marido Estevão Domingues protagonizaram um conjunto significativo de compras de bens, nomeadamente rurais, num total que ascendeu a cerca de 3700 libras.

Valor elevado e, sobretudo, representativo de um acentuado desafogo financeiro.

Parte deste património viria a ser destinado a custear as despesas com a morte e as celebrações cíclicas pelas almas do casal, beneficiando as igrejas de Santarém e de forma muito particular o convento de S. Domingos onde ambos se fizeram sepultar e onde fundaram uma capela.

O inventário dos bens da casa que até nós chegou realizado, muito possivelmente, nos dias subsequentes à morte de Domingas Peres, representa, sem dúvida, um ponto de chegada de uma vida, cuja longevidade desconhecemos, mas que terá sido longa o suficiente para permitir uma acumulação patrimonial significativa.

E, contudo, nunca o comércio a que o seu marido se teria dedicado é claramente identificado. Da mesma forma, nada é dito sobre a partilha ou a continuidade dessa actividade pela mulher cujos bens foram inventariados no final dos anos 50 do século XIV.

É possível que a sua actividade se ligasse ao negócio dos panos, dada a quantidade de tecidos inventariada. Mas contudo, nunca nada mais é dito para além da referência de que Domingas Peres tinha sido mulher de Estevão Domingues era mercador, como se esta referência bastasse para a sua identificação social.

A preocupação do inventário centra-se no arrolar das roupas e utensílios de casa, na descrição do vestuário feminino, no recheio dos móveis que compunham a casa, permitindo-nos entrever a constituição do conteúdo da casa de uma mulher “burguesa”, ou seja de uma mulher que vivia no burgo e que aí tinha a sua actividade.

Uma mulher entre as muitas cujos perfis e vidas nos escapam por entre uma documentação mais atenta ao mundo masculino.

Uma mulher cujo percurso, chegou até nós de forma entrecortada e dispersa por quadros de vida que não são mais do que janelas que a documentação sobrevivente no convento onde ela e seu marido procuraram um espaço final de sepultura, nos permite entreabrir.

Janelas que respondem, mesmo que de forma genérica ao desafio lançado por Fernanda Henriques em 2016 na sua reflexão sobre “A complexidade da conceptualização das mulheres e do feminino na Idade Média”², título tanto mais sugestivo quando apela

2 Título do ponto 1.2. da segunda parte do livro de Fernanda HENRIQUES, *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a tradição ocidental*, Lisboa, Ed. Colibri, 2016, p. 74.

para a coexistência de diferentes “faces do feminino” na Idade Média³ e para a necessidade de ultrapassar o que poderíamos identificar, de forma algo simplista, como o discurso dominante protagonizado pela Igreja, de forma a apreender a diversidade de situações e de registos da ação feminina na sociedade medieval.

É pois esse esforço que nos propomos fazer. Olhar para uma mulher de cuja vida subsistiram alguns traços através de uma documentação preservada no cartório de um convento.

Domingas Peres não era uma mulher da nobreza nem provinha de uma família cujo reconhecimento social e centralidade económica lhe permitisse utilizar um apelido de família. O seu nome não nos reenvia para nenhum identificativo de linhagem mas apenas para um patronímico que, de tão comum que era, nada nos diz sobre os seus pais. Ao que tudo indica não seria, igualmente, uma mulher particularmente culta. Nenhum livro é mencionado no cuidadoso arrolamento que é feito dos bens que tinha em casa. E, contudo, legou, no seu último testamento, 400 libras para a construção de um estudo no mosteiro de S. Domingos⁴. Da mesma forma, alguém saberia, pelo menos, contar em sua casa, actividade aliás essencial ao exercício da profissão de mercador. É o que se parece poder deduzir da existência de dois tabuleiros pequenos de contar dinheiro entre os bens arrolados.

Mas seria, com certeza, uma mulher religiosa e preocupada com a sua salvação. Religiosidade que se reflecte, por exemplo, na posse de um crucifixo pequeno de prata e de duas cruzes pequenas de prata guardadas em duas arcas pequenas e arroladas pelos seus testamenteiros na sua casa. E que se evidencia, em particular, através da escolha de S. Domingos como local de inumação dos corpos do casal e como espaço privilegiado de intercessão pelas suas almas, mas também pelas múltiplas doações feitas às igrejas de Santarém a quem pediu o apoio e acompanhamento na altura do funeral.

Mas por entre uma opção radicada numa religiosidade e numa devoção particulares a S. Domingos não se entrelaçaria também o desejo deste casal de ser sepultado à sombra da protecção dos frades cujo êxito nas cidades fazia com que muitos dos membros das elites urbanas procurassem para sepultura o espaço mendicante em detrimento das igrejas às quais pertenciam como paroquianos? Como separar, se é que se deve separar, a devoção da preocupação com o reconhecimento social? Não seria normal para um casal cuja vida tinha estado ligada à mercancia reencontrar no espaço de inumação aqueles que com eles tinham partilhado actividades, riqueza e até cargos? Não seriam os conventos mendicantes os seus espaços privilegiados de devoção e de sociabilidade na morte, tal como os mosteiros cistercienses e beneditinos o continuavam a ser para muitos dos membros das famílias nobres?

3 Ibidem, pp. 74-85.

4 ANTT, S. Domingos de Santarém, maço 1, n.º 24.

Os dominicanos personificavam, então, uma ordem e, sobretudo, uma mensagem religiosa em expansão. É verdade que, em determinados espaços, nomeadamente em núcleos urbanos que eram igualmente sede episcopal ou espaço de instalação de uma colegiada de particular renome, os frades pregadores viam a sua influência limitada, nomeadamente no que se referia à escolha dos seus conventos como espaço de inunção.

Contudo, na maior parte das cidades do Portugal Medieval, o fascínio mendicante não deixava de se fazer exercer, ainda no decurso do século XIV e de forma clara, sobre a população aí residente, motivando conflitos recorrentes com o clero secular já anteriormente instalado.

Nestes conventos, os grupos urbanos, e muito em particular os membros das suas elites políticas e económicas, procuravam um espaço de sepultura, a intercessão pelo bem estar da sua alma no longo período que se estendia após a morte individual e a celebração periódica da sua memória. Buscavam, assim, nestas instituições a estabilidade e a garantia de continuidade que nenhuma outra instituição laica lhes oferecia. E daí a sua escolha, igualmente, para depositários dos seus bens móveis e até dos seus arquivos documentais, como o caso de Domingas Peres nos demonstra.

Terá sido, em parte, a escolha do convento de S. Domingos de Santarém como destinatário de uma parte substancial dos seus bens mas também o facto do casal ter morrido sem filhos, as razões que estiveram na base da elaboração deste longo e detalhado inventário dos bens deixados por Domingas Peres na altura da sua morte.

Pouco ou nada se sabe desta mulher antes de casar. As referências documentais mais antigas identificam-na como mulher de Estevão Domingues e só após a morte do marido ela parece assumir autonomia e protagonismo, ao ficar responsável por todos os bens móveis e imóveis do casal e com a autoridade de poder dispor deles.

No seu último testamento datado de 1353, privilegia, de forma notória, o seu sobrinho João Freire e uma sobrinha de nome Maria Domingues, a quem nomeia como uma das testamentárias ou seja como responsável pelo cumprimento do seu testamento. Sendo uma mãe sem filhos e cujo único filho, de nome João Esteves e junto a quem pede para ser sepultada, terá morrido antes dos pais, Domingas Peres acautela o futuro dos seus sobrinhos, por serem da “sua parte”. Para, no mesmo documento, afastar os demais parentes com a dádiva usual de cinco soldos a cada, reiterando mesmo que lhes retirava tudo o que lhes tinha legado no seu anterior testamento.

Referência breve que não deixa de reflectir uma vontade firme de alterar anteriores disposições e uma relação difícil com a sua restante família.

Além das doações dirigidas aos sobrinhos, beneficiou ainda criados e algumas mulheres, cujo estatuto não surge aclarado mas com as quais parece ter mantido relações de dependência, tal como os legados constituídos por pequenas quantias em dinheiro ou por peças de vestuário deixam entrever.

Mas é, sobretudo, o inventário já referido dos seus bens que nos permite apreender algo sobre o perfil e a vivência desta mulher.

Bens que parecem poder dividir-se em três grupos: bens da casa, compreendendo-se neste grupo roupa e móveis, bens de uso pessoal, no qual se inclui o vestuário mas também algumas jóias e dinheiro, guardado, como já vimos, no convento de S. Domingos.

De entre todos o primeiro grupo parece ter sido particularmente volumoso.

Tal como em outras habitações medievais, na casa de Domingas Peres as arcas e as uchas eram dominantes. Entre grandes e pequenas, contabilizavam-se quatro arcas, sendo uma francesa e ferrada, outra identificada como grande e duas como pequenas. A estas juntavam-se dez uchas, cujo conteúdo é, por vezes, especificado. Espaço destinado à arrumação as arcas eram, muitas vezes, os móveis mais importantes de uma habitação, podendo mesmo ser utilizado como espaço de repouso. Tal não deveria acontecer, contudo, na casa de Domingas Peres. Pelo menos para alguns dos elementos da casa. Três leitos cumpriam essas funções, embora um deles tenha sido claramente identificado como velho. A estes juntavam-se ainda quatro cadeiras, uma mesa e um escano ou banco evidenciando algum bem – estar doméstico.

Possivelmente Domingas Peres utilizava uma parte substancial destes móveis para arrumação.

Um conjunto numeroso e diversificado de roupa de cama assim o exigiria. Almadraques de pena ou de lã, com e sem fronhas, para servirem de enxerga de base, chumaços, cabeçais e faceiros para a cabeça, almucelas, mantas, faceiros, cobertas, nomeadamente de burel, colchas delgadas e grossas, lençóis e toalhas abundam neste inventário. Em alguns casos os testamenteiros classificam alguma desta roupa como velha, mas a sua quantidade não deixa de surpreender, como é o caso dos lençóis onde de uma vez são identificados quarenta, entre grandes e pequenos, deixando suspensa a hipótese de uma parte destes tecidos terem sido dedicados ou destinarem-se ainda à comercialização.

Aliás o enrolamento de três tabuleiros de tenda bem como de balanças entre os bens existentes na casa reforça a ideia possível de alguma continuidade na actividade comercial por parte de Domingas Peres mesmo que de forma parcial.

Numerosos são igualmente os utensílios de cozinha inventariados. Grelhas, espetos, sertãs, caldeirões, tabuleiros, potes, peneiras, masseiras, rapadeiras, um saleiro e um gomil dão-nos a ideia da variedade de utensílios exigidos na confeção das refeições e, sobretudo, do pão.

Ao conjunto de utensílios destinados à feitura do pão, entre os quais se incluíam também cinco tabuleiros chamados tabuleiros de pão, dois cestos destinados a trazer o pão do forno e uma base de medir pão, juntava-se ainda um volume considerável de trigo e de farinha de trigo. O primeiro encontrava-se guardado em quatro toneis cheios enquanto a farinha tinha sido acondicionada num pote com o volume de 17 alqueires e em dois cos-

tais tidos como correspondentes a uma carrega. Cevada e algum milho completavam o conjunto de cereal aprovisionado mas, sem dúvida, que o trigo era dominante, facto que reitera, por um lado, a importância do pão na alimentação medieval e, por outro, o lugar social ocupado por Domingas Peres, enquanto consumidora provável de pão branco.

Além do cereal apenas a carne de toucinho merece uma referência específica no que respeita aos alimentos preservados. Curiosamente nenhuma menção é feita ao vinho, bebida por excelência e transversal à sociedade medieval. E, no entanto, existem referências a pipas e toneis vazios, pressupondo uma possível utilização.

Utensílios vários como escadas ou lenha completavam o interior de uma casa vivida e habitada na Rua dos Mercadores de Santarém⁵.

Mas esta era a casa de uma mulher. De uma mulher agora viúva mas que ao longo da sua vida tinha acumulado alguns elementos representativos de algum desafio financeiro mas também de alguma ostentação.

Assim, é no grupo dos bens que poderíamos classificar como de uso pessoal que esta ostentação se torna mais presente. A par das taças, do vaso e copo de prata guardados em S. Domingos, o inventário de bens arrolou ainda uma taça de prata decorada em redor com flor de vide e no fundo com um escudo, 2 outras taças de prata sendo uma delas de prata branca picada, duas arcas pequenas de prata, um anel de prata, duas pedras não encastradas, contas de coral e dezoito botões de âmbar.

Em suma um conjunto significativo de peças, cujo valor não é, na verdade, indicado mas que espelham como o dinheiro obtido no comércio era encaminhado para a compra de imóveis que assegurassem, através da sua exploração, rendimentos futuros mas também para a aquisição de alguns utensílios que, pela sua especificidade, conferiam ao comprador um valor de reserva mas também um reconhecimento social através da sua ostentação.

E, no entanto, o rol da roupa pessoal de Domingas Peres parece contrapor-se a esta possível ostentação.

Ceromes, saias de mulher, pelotes, capeiros, matelotes, mangas soltas e véus parecem ter constituído o seu vestuário. De muitos deles é dito que se encontravam usados e mesmo em alguns casos velhos. Embora feitos de bons tecidos, importados de diferentes pontos da Europa, como acontecia com uma saia de Tournai ou um cerome de Arras, com ceromes e saias e um capeiro de bifa talvez oriunda de Bruges ou de Malines, a verdade é que o uso marcava a maior parte destas peças. Exceção pareciam ser dois regaços de alva lavrados com seda e com sinais do rei, uma cinta de pano lavrado e treze véus brancos de linho, sobre cujo estado de uso nada é dito.

5 BEIRANTE, Ângela, *Santarém Medieval*, Lisboa, FCSH-UNL, 1980, p. 73.

Novelos e meadas de linho, meadas de estopa, meadas de fiado vermelho, vinte varas de lenço bom e delgado, vinte varas de linho, algumas varas de bragal, e sacos com linho completavam esta parte do inventário.

Novelos e meadas poderiam talvez corresponder a uma actividade caseira à qual Domingas Peres e as suas criadas se dedicariam. Os tecidos elencados poderão reflectir aprovisionamentos que visavam utilizações futuras, fossem domésticas ou comerciais.

Mas o inventário do seu vestuário não deixa de surpreender na singeleza e na forma como é classificado. Os testamenteiros que nos dias 16 e 18 de Junho deambularam pela casa e pelos bens acumulados na habitação de Domingas Peres não hesitaram em avaliar de forma negativa o estado da maior parte da sua roupa. Avaliação que não é extensível a outras peças do seu património, caracterizando de forma particular esta parte dos seus bens.

Uma disparidade tão visível não pode deixar de colocar interrogações. É verdade que estamos perante uma mulher detentora de um património assinalável, capaz de dispor da sua quota disponível e dos seus bens tal como é claro pela leitura do seu testamento e codicilo. A este nível o seu estatuto de viúva não parecia limitá-la. Nem mesmo a sua idade que poderia ser, então, talvez avançada. E, no entanto, o uso que parece marcar o seu vestuário parece contradizer o desafio que a sua casa e o dinheiro acumulado revelam.

A vaidade feminina entrevista na qualidade dos tecidos utilizados para a confecção de algumas das roupas, o recurso a seda e a contas para o embelezamento do mesmo, a posse de algumas peças como é o caso de dois espelhos parecem ser resquícios de um passado algo distante.

Talvez que o burgo em que Domingas Peres vivia assim o exigisse ou o impusesse a uma viúva. Senhora de uma casa onde algum desafio se mantinha visível era, sem dúvida, comedida na sua aparência, simples, singela, distante da riqueza que o seu património denunciava.

É bem possível que Domingas Peres tenha morrido pouco antes de 16 de Junho de 1359 data em que os seus testamenteiros iniciaram o registo dos bens móveis.

Previsivelmente terá sido sepultada em S. Domingos e pela sua alma e pela alma de seu marido terão sido rezadas missas, invocando a memória do casal, até que a voragem do tempo e obrigações mais recentes se impuseram, relegando para segundo plano a rememoração de um casal de mercadores de Santarém na primeira metade do século XIV.

Domingas Peres não é, pois, uma mulher com História. O seu percurso, distante e difuso para nós, apenas se manteve à custa da preocupação de uma instituição eclesástica em preservar a documentação que confirmava e legitimava a posse dos bens que constituíam o seu património.

Desta forma, a memória documental que aqui considerámos não deixa de ser o resultado de opções e eliminações. Aos frades de S. Domingos interessava manter a lembrança da doadora e não da mulher que tinha vivido na primeira década de Trezentos.

Moradora no burgo Domingas Peres é apenas um exemplo privilegiado daqueles grupos urbanos que tendo no comércio a fonte de produção da sua riqueza, procuravam na posse da terra que adquiriam e na ostentação de algum bem estar o reconhecimento social do núcleo onde se inseriam.

Não sendo uma mulher com História, Domingas Peres não deixa de nos interrogar enquanto historiadores e apelar à necessidade de ter em linha de conta a vivência diversificada do feminino no contexto medieval.

Para mais, a tentação de vislumbrar por entre as doações dirigidas ao grupo de mulheres referido no último testamento e de olhar a escolha dos seus sobrinhos João Freire e Maria Domingues, para herdeiros, como protagonistas de um círculo de afectos que rodeava uma mulher sem descendentes, é enorme.

Mas esse é sempre um espaço que nos escapa. O da vivência individual das emoções e dos sentimentos.

Resta-nos apenas ler neste percurso, singular pela lembrança documental, mas comum no seu trajecto, a especificidade inerente ao indivíduo e ao que ele representa da vida de uma mulher.

Elinor Oström: A única mulher com o prémio Nobel da Economia

MANUELA SILVA

É presidente e fundadora da Fundação Betânia. Foi Catedrática convidada e Doutora honoris causa em Economia pelo Instituto Superior de Economia e Gestão/Universidade Técnica de Lisboa. Foi Secretária de Estado para o Planeamento, no I Governo constitucional (1976-77). Integrou diferentes grupos de peritos no âmbito da U.E., Conselho da Europa e OIT. Foi presidente do Movimento internacional dos intelectuais católicos. Foi presidente da Comissão Nacional Justiça e Paz

1. Justificação do tema escolhido

A Professora Henriques inclui-se no grupo de mulheres portuguesas que, desde o último quartel do século XX, têm desenvolvido acção relevante no sentido da desocultação da presença das mulheres na investigação científica e na sociedade, tendo, ela própria, muito contribuído, no plano da investigação e da docência universitária, para consolidar a presença feminina numa importante área do saber, a Filosofia.

Assinalo este facto para justificar a razão que me levou a contribuir para este livro de homenagem à Professora Fernanda Henriques com a escolha do tema. Refiro-me a Elinor Oström – A única mulher com o prémio Nobel da Economia. Tome-se esta minha opção pelo seu cunho exemplificativo do caminho árduo da desocultação da presença das mulheres em certas áreas do saber, designadamente em domínios em que ainda prevalecem ideias preconceituosas que contradizem, na prática, a igualdade de género.

2. Quem foi Elinor Oström?

Elinor Oström (1933-2012) foi Professora de Economia na Universidade de Indiana, nos Estados Unidos. Notabilizou-se por ser a primeira e, até agora, a única mulher laureada com o designado prémio Nobel da Economia, atribuído em 2009.

Acresce que o carácter inovador da sua investigação, que justifica a atribuição desta distinção, enquadra-se numa perspectiva crítica do paradigma convencional dominante da economia neoliberal e concorre para o reforço da importância crescente conferida ao ressurgimento da economia política e da economia institucional.

O tema que a notabilizou gira em torno dos bens comuns e a teoria subjacente à acção conducente à sua boa gestão. Trata-se de uma questão da maior relevância e actualidade. Pense-se, por exemplo, em opções concretas, como sejam: a gestão da água,

a regulação dos *stocks* de pesca ou a preservação dos recursos florestais, mas também o clima, o ar ou a biodiversidade. A sua obra “Governing the commons”¹ refuta os modelos económicos correntes e propõe como a melhor solução para bem gerir os recursos comuns aquela em que os múltiplos utilizadores de um bem comum agem de modo cooperativo, de molde a não comprometer utilizações futuras, gerando utilidade para a comunidade como um todo, ao longo do tempo.

Através de uma investigação de décadas, baseada em estudos de caso sobre os bens comuns e a cooperação, alguns com registos históricos de mais de 100 anos, Elinor Oström sustenta uma dupla tese:

- A solução de regulação e centralização do controle do uso de recursos naturais é a melhor forma de maximizar, intemporalmente, o uso de recursos comuns;

- Para o governo ter sucesso em regulamentar e controlar o uso de recursos comuns é necessário que estejam garantidos 4 requisitos: informação perfeita, capacidade de monitorizar o uso dos recursos pelos múltiplos agentes, capacidade de aplicar sanções; custo administrativo aceitável.

A Professora Elinor Oström mostrou também que, em determinados contextos, os próprios agentes económicos conseguem solucionar problemas de boa gestão coletiva adoptando diversos mecanismos de auto-controlo, incluindo a aplicação gradual de sanções, o pagamento pela manutenção dos recursos e o recurso a instrumentos de resolução de conflitos de âmbito local.

Em suma, a gestão dos “comuns” não tem que assumir uma única modalidade, mas existem diversas formas dos agentes se auto-organizarem, podendo o governo intervir em fase posterior do processo, sancionando mecanismos de controlo e cooperação desenhados pelos agentes económicos directamente interessados na solução do problema.

O carácter inovador da sua investigação enquadra-se numa perspectiva crítica do paradigma convencional dominante da economia neoliberal e concorre para o reforço da importância crescente conferida ao ressurgimento da economia política e da economia institucional.

3. Mulheres com destaque na Ciência Económica: dois exemplos

O Prémio de Ciências Económicas, oficialmente denominado Prémio do Banco da Suécia para as Ciências Económicas em Memória de Alfred Nobel, vulgarmente designado como Prémio Nobel da Economia, foi instituído em 1968 e atribuído, pela primeira vez, em 1969. Contudo, foi preciso esperar até 2009 para vermos uma primeira mulher laureada com esse prémio.

1 OSTRÖM, Elinor – *Governing the Commons – The evolution of institutions for collective action*. 1990. Cambridge University Press.

Elinor Oström não é, porém, certamente, a única mulher que, justamente, teria merecido a distinção desse prémio e, obviamente, não deve ser silenciado o facto de que, até agora, seja ela a única mulher que figura no já largo espectro dos laureados com esta distinção.

Com efeito, outras mulheres se têm igualmente salientado no âmbito da produção do conhecimento em ciência económica, nomeadamente a partir de meados do século XX, quando as mulheres passaram a entrar em número significativo nas universidades, mesmo naquelas que, tradicionalmente, eram consideradas domínio reservado ao sexo masculino, como era o caso das escolas de ciências económicas e financeiras, segundo a designação da época.

A título meramente exemplificativo, refiro Joan Robinson (1903-1983), da Universidade de Cambridge (Reino Unido) e o seu contributo para a construção da teoria pós-keynesiana, justamente incluída no conjunto dos maiores economistas do século XX.

Refiro também, já no século XXI, a originalidade da investigação de Martha Nussbaum e Carol Uhlaner (2009) a quem se deve a teoria do valor dos bens relacionais ou seja bens que têm justificação em si mesmos e não enquanto meros instrumentos para alcançar uma qualquer outra finalidade.

Pela sua oportunidade, justifica-se alguma explanação acerca do alcance deste conceito para a fundamentação das políticas públicas.

A teoria económica começou a ocupar-se dos bens relacionais, quando os cientistas da Economia se aperceberam que a ciência económica não dava conta do valor da relação (da pessoa consigo mesma, com os outros, com a natureza) e, não o tendo em conta nos seus raciocínios, contribuía para o apagar e, no limite, destruir.

O conceito de bens relacionais ganhou particular relevância na crítica do conceito de crescimento económico e, consequentemente, na fundamentação dos modelos e das políticas públicas de desenvolvimento. Nos últimos anos, aliás, o tema do valor dos bens relacionais e da sua importância para a construção e a sustentabilidade de uma “vida boa”, ganhou particular acuidade face ao quadro de perplexidade e incerteza decorrente da presente crise. Está provado que as sociedades que melhor cuidam dos bens relacionais são aquelas que mais apetrechadas estão para enfrentar as mudanças e as rupturas sócio-económicas e políticas que se anunciam.

Não é, pois, por acaso que vemos crescer a procura deste tipo de bens e talvez não seja surpreendente que sejam as mulheres que, maioritariamente, se encontrem ligadas à oferta dos mesmos na família, nos locais de trabalho e também no mercado. Bens sem preço nuns casos, mas também bens comercializáveis noutros.

4. Haverá um contributo específico das mulheres para a Ciência económica?

Os exemplos anteriormente citados não invalidam a ideia de que, não obstante a actual presença numérica das mulheres na docência universitária e na investigação em Economia, persiste, no entanto, a sua relativa invisibilidade nesta área de conhecimento, nomeadamente no que se refere ao reconhecimento da perspectiva de género na construção do próprio conhecimento científico.

E assim sucederá enquanto se mantiver como pensamento dominante o paradigma neoclássico. Com efeito, este paradigma isola a economia como objecto de estudo, ignorando o contexto das relações sociais, o quadro institucional e o poder político, em que aquela necessariamente se inscreve.

Por outro lado, o paradigma neoclássico assume como sujeitos económicos os indivíduos e considera que estes se comportam segundo uma dada racionalidade, própria do *homo economicus*, concebido este como um ser egoísta que apenas procura satisfazer as suas necessidades e desejos aos menores custos. Analogamente, e no que diz respeito às empresas, também estas são consideradas como entidades que se propõem produzir bens e serviços para satisfazer a procura e para tal combinam os seus recursos de trabalho e de capital de modo a obter para este a maximização do respectivo lucro. No plano da macroeconomia, o paradigma neoclássico vê no mercado a mediação por excelência e, no limite, a única via do regular o funcionamento de uma dada economia.

A esta formulação muito simplificada têm vindo a corresponder modelos econométricos e matemáticos altamente sofisticado, mas a verdade é que este paradigma, pretensamente científico, não logra alcançar uma compreensão satisfatória da realidade e, por via da sua miopia, reducionismo e enviesamento, oferece, muitas vezes, soluções inadequadas, do ponto de vista dos fins últimos da economia ou seja o bom governo dos recursos em ordem à “vida boa” que, em chave de hermenêutica democrática, só pode ser “vida boa para todos”. O que se entende por “vida boa” é tema de reflexão filosófica, e não foi por acaso que Adam Smith, o fundador da ciência económica, era filósofo e intitulou o seu primeiro livro *A Teoria dos sentimentos morais* (1796), infelizmente esquecido ou secundarizado nos cursos de Economia.

Fosse o conceito de “vida boa para todos” o real e concreto fundamento da teoria económica e seriam outras as medidas de política económica defendidas e, concomitantemente, seriam outros também os critérios de avaliação de desempenho das empresas e da macroeconomia.

Vejo nesta indispensável mudança de paradigma da ciência económica o primeiro grande desafio para um contributo específico das mulheres. Com efeito, pela sua maior proximidade à vida (nascimento, desenvolvimento, morte), pelo seu maior potencial afectivo e sensibilidade à dimensão humana da existência, pelo seu maior empenho na criação e sustentação das relações humanas (família, amigos, vizinhos), pelo seu pendor pelo cuidado (dos outros, de si, das coisas, da família, da casa, dos valores), as mulheres

são as primeiras vítimas de uma “economia masculina” que confere centralidade aos bens materiais e ao dinheiro ou que trata os indivíduos (trabalhadores, consumidores, aforradores) como meras unidades singulares e egoístas. E, porque são vítimas, as mulheres estarão bem posicionadas para criar conhecimento alternativo integrador da sua própria experiência.

Os exemplos de Elinor Oström, de Joan Robinson e de Martha Nussbaum e Carol Uhlaner são, a este propósito, encorajadores.

5. A perspectiva de género e a investigação de caminhos alternativos para uma economia ao serviço da “vida boa para todos”

A ciência económica dos últimos 50 anos foi-se construindo com base em pressupostos marcadamente individualistas: o indivíduo e o seu interesse egoísta no centro do agir económico e da respectiva racionalidade; a competitividade como objectivo primordial das unidades de produção de bens transaccionáveis; a maximização do lucro do capital como critério único de investimento. Por seu turno, os governos, inspirados pela teoria económica dominante, moldaram por ela as suas respectivas actuações e, assim, foram afrouxando o seu papel de agentes económicos de promoção do desenvolvimento dos respectivos povos e, no caso dos estados membros da União Europeia, sobretudo na Zona euro, foram prescindindo do recurso a instrumentos de política nacionais de regulação e de desenvolvimento das respectivas economias, confiando aos mercados um papel de auto-regulação, que estes, manifestamente, não podem realizar nas presentes condições institucionais.

Enquanto a ciência económica continuar a ignorar ou subestimar os fins últimos de uma ciência ao serviço da organização social e persistir no mero caminho da sofisticação dos meios e instrumentos ao serviço dos chamados ajustamentos estruturais, desconectando-os dos fins de organização da vida pessoal e colectiva, como sucede com o pensamento económico dominante, dificilmente se abrem espaços de reflexão para o indispensável enriquecimento da teoria económica através da inclusão da perspectiva de género.

Alessandra Smerilli, numa conferência de 2009 (portanto realizada já em plena crise), desenvolve esta ideia quando afirma:

O papel da mulher na esfera económica nunca será reconhecido plenamente na economia (*economy*), enquanto a ciência económica continuar a olhar para o mundo com o olhar míope da racionalidade instrumental, e até que um maior número de mulheres passe a ocupar-se da economia como ciência económica (*economics*). A economia (entendida como ciência), como todas as ciências humanas, vive de facto o problema da dupla hermenêutica: aquilo que se teoriza, uma vez que se teoriza sobre a pessoa, alterará de alguma maneira o modo de ser da pessoa.

A história ensina-nos que as crises que atravessam as sociedades não são apenas ocasião de descrição e desconstrução acompanhadas de grandes perdas materiais e de imenso sofrimento humano; são-no, certamente, mas podem abrir caminhos de mudança para patamares mais avançados de organização da vida colectiva, incluindo o redireccionamento da economia para o serviço do desenvolvimento humano e sustentável. Assim se afirmem alternativas inovadoras, como as que a seguir se mencionam, a título de exemplo.

A expansão da economia social e solidária

Por economia social e solidária, também designada por economia do terceiro sector (por se diferenciar da economia mercantil e da economia pública) entende-se o vasto domínio da actividade económica que assenta em princípios e critérios que não se esgotam na racionalidade do homo economicus e têm por base o seu interesse egoísta, como é próprio do paradigma neoclássico, nem faz da maximização do lucro o referencial único ou sequer principal critério da respectiva actividade.

Ao invés, a economia social e solidária tem por base a produção de bens ou serviços de utilidade social e a sua adequação às capacidades aquisitivas de quem deles carece, valoriza a cooperação e o emprego de recursos humanos desaproveitados, atende a finalidades de bem comum.

Neste ramo da economia social e solidária, incluem-se unidades tão diferenciadas como as cooperativas, as fundações, as mutualidades, as IPSS, as empresas de utilidade social ou as empresas de economia de comunhão. Na sua diversidade, têm em comum o facto de que não agem em função da exclusiva maximização do lucro dos capitais investidos.

Cabe notar que, não por acaso, em todo o terceiro sector, as mulheres marcam uma presença relevante, enquanto criadoras deste tipo de empresas bem como enquanto trabalhadoras ou quadros técnicos dirigentes das mesmas. A reflexão teórica sobre este sector tem igualmente merecido atenção privilegiada por parte das mulheres economistas.

O desenvolvimento local participado

Uma das manifestações mais gravosas da actual crise está patente no crescente volume de desemprego, derivado não só da falta de dinamismo da economia real (não criação de novos empregos!) como também devido ao encerramento de unidades produtivas consideradas inviáveis em contexto de competitividade global ou por efeito de reconversão tecnológica com incidência em despedimentos colectivos de grande monta. O mercado não tem solução para esta disfunção social e os esquemas de protecção social existentes têm cada vez maior dificuldade em subsidiar, convenientemente, um desemprego massivo, de modo a minorar a exclusão social dele decorrente. Por outro lado, assiste-se ao paradoxo de existirem necessidades locais que continuam por satisfazer em territórios que dispõem de recursos que continuam por aproveitar e potencializar.

Por todas estas razões, há que definir estratégias de desenvolvimento a partir dos próprios territórios, contando com a participação das populações locais e das respec-

tivas autarquias, de modo a criar novas oportunidades de emprego e providenciar bens não transaccionáveis ou em empreendimentos com elevado coeficiente de inovação, susceptíveis de criar nichos de mercado interessantes e sustentáveis.

As iniciativas locais de desenvolvimento têm o mérito de poderem beneficiar da maior proximidade, tanto no que se refere ao aproveitamento dos recursos existentes (incluindo o trabalho disponível) como no que diz respeito à sua maior adequação às necessidades a satisfazer.

Importa ressaltar que, também a nível do desenvolvimento local participado, as mulheres têm tido um papel relevante, encontrando formas inovadoras para superar a falta de oportunidades de emprego.

Uma nova medida do desempenho económico

O terceiro exemplo prende-se com a medida mais comumente usada para avaliar o desempenho económico de uma dada economia, nacional ou regional ou seja o PIB (produto interno bruto).

Não existe qualquer evidência empírica de que ao crescimento do produto interno de um País ou Região corresponda maior nível de bem-estar colectivo e melhor qualidade de vida das respectivas populações, nem, tão pouco, que o crescimento económico salguarde a sustentabilidade social e ambiental, finalidades estas que devem ser o verdadeiro objecto da medida do desempenho económico no que respeita ao desenvolvimento humano. Falar de taxas de crescimento económico para apreciar a saúde económica de um País ou para avaliar o desempenho dos seus governantes não tem, em rigor, grande pertinência; contudo, é corrente tal acontecer. É ver, por exemplo certos debates parlamentares ou comentários políticos nos meios de comunicação social em que se discutem as décimas percentuais deste indicador.

Acresce que, no cálculo do PIB, só são contabilizadas as transacções mercantis, o que implica que se trata de um indicador altamente influenciado pela organização da sociedade e o peso relativo que nela ocupa o sector sem fim lucrativo. É elucidativa a velha anedota dos manuais de economia – quando o viúvo casa com a sua cozinheira (a quem deixa, por isso, de pagar ordenado) está a diminuir o produto interno bruto, mas é de presumir que terá aumentado a felicidade de ambos. Por outro lado, o PIB é comparativamente menor quando certas actividades de educação, de saúde ou de prestação de cuidados pessoais são assumidas pelo estado, pelas famílias ou pelas instituições de solidariedade social e não desempenhadas como actividade mercantil.

Outras críticas se fazem a este indicador do crescimento económico, nomeadamente as seguintes:

- O PIB é um indicador cego quanto à origem do valor acrescentado, adicionando indiferentemente o produto da produção e venda de armas ou da produção de leite, o produto de actividades lícitas ou ilícitas. Tem sido lembrado por alguns autores que o PIB

da Galiza cresceu no ano em que foi necessário despende verbas vultuosas na limpeza do mar depois da ocorrência do desastre ambiental provocado pelo derrame do crude.

- O PIB enferma ainda de uma outra ambiguidade básica, pois contabiliza, positivamente, os resultados de actividades extractivas de recursos não renováveis, situação que, em rigor, constitui destruição de capital (extração de petróleo ou corte de árvores).

- Quando se pretende tomar o PIB como indicador sintético do desenvolvimento, acresce, às limitações atrás referidas, o facto de que tal indicador nada nos diz (ou, inclusive, emite uma mensagem errada, como sucede com os custos das medidas para atenuar os efeitos da poluição, que fazem aumentar o PIB), acerca da qualidade do desenvolvimento e da repartição dos custos e dos benefícios por toda a sociedade. Não falta evidência empírica para demonstrar que não existe uma relação biunívoca entre crescimento económico e repartição mais equitativa do rendimento ou redução da pobreza. Pelo contrário, uma elevada taxa de crescimento do PIB pode ser conseguida à custa do agravamento da pobreza ou da acentuação das desigualdades.

Por todas estas razões, se entende que são necessários outros indicadores de desempenho económico que dêem conta do bem-estar colectivo e da qualidade de vida, por exemplo no que se refere ao uso do tempo, à valorização do trabalho doméstico ou ao valor dos bens relacionais.

Pela sua própria experiência existencial, as mulheres economistas têm dedicado a sua atenção a estes domínios, quer no plano da investigação quer na operacionalização destes conceitos nas esferas da administração pública ou na gestão empresarial.

6. As mulheres e a construção de uma economia feminista

Não poderia concluir esta reflexão sem mencionar o contributo das mulheres para uma tentativa de construção de uma economia feminista. Fá-lo-ei, ainda que ao de leve, pois não é tema sobre o qual me tenha debruçado especificamente.

A tentativa de construção de uma economia feminista surge no contexto do debate hermenêutico acerca da economia neoclássica, considerada esta como dependente de um modelo patriarcal de sociedade em que não há lugar para a consideração da especificidade de género e onde o padrão masculino se afirma como norma.

A economia feminista pretende, assim, afirmar-se como um campo da ciência económica que procura desocultar a presença das mulheres na economia, nomeadamente através das seguintes mediações:

- análise da presença diferenciada das mulheres no mercado de trabalho e as desigualdades que nele se verificam em matéria de remuneração, enviesamento nas carreiras profissionais ou na relativamente menor participação feminina nos quadros dirigentes;

- consideração do trabalho doméstico e de cuidado no interior das famílias (na maioria dos casos desempenhado por mulheres) na apreciação do desempenho económico e na fundamentação das políticas económicas;

- destaque da importância da esfera reprodutiva como essencial para a sobrevivência da espécie (Nobre, Miriam, 2002).

Dezembro 2016

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Uma História que não foi contada

MARIA DO CÉU PIRES

Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras de Lisboa (1984), Doutorada em Filosofia pela Universidade de Évora (2014); autora das obras: Pão & Rosas – exercícios de cidadania, Colibri, 2012 e Ética e Cidadania – um diálogo com Adela Cortina, Colibri, 2015.

Onde poderemos encontrar uma História da Filosofia que faça referência aos ensinamentos de ética que Temístoclea, sacerdotisa de Delfos, terá transmitido a Pitágoras? E uma História Universal em que os conflitos, as guerras, os jogos de poder, mas também as criações, incluam toda a Humanidade, isto é, homens e mulheres? Entre as muitas questões que poderia colocar, estas duas servem de exemplo para aquilo que é, na minha perspetiva, um problema essencial da nossa evolução histórica e cultural: por que razão metade da Humanidade foi remetida, historicamente, para uma situação de invisibilidade?

Face a esta interrogação fundamental surgem distintas possibilidades de resposta, apresentando cada uma um certo horizonte de interpretação acerca do passado e, por consequência, de perspetivação do futuro. Neste âmbito, são de salientar os trabalhos da investigadora Riane Eisler que defende a existência, subjacente a toda a cultura humana, de dois modelos organizativos, o dominador e o de parceria e cooperação. Partindo de recentes descobertas arqueológicas sobre a arte, a tecnologia e a religião na pré-história, a autora de *The Chalice and the Blade*¹ atesta a existência de sociedades não hierarquizadas, pacíficas e onde a diferença não era equacionada no sentido de inferioridade nem no sentido de superioridade. Mesmo que a evolução neste sentido inicial tenha sido interrompida quando guerreiros nómadas impuseram aos agricultores sedentários um modo de vida onde prevalecia o poder baseado na força, na ameaça e no domínio dos homens sobre as mulheres, a existência deste tipo de sociedades que apontavam para a parceria, assegura a possibilidade de um modelo de organização social que não seja dominador.

Deste modo, como resultado da confluência dessa nova visão do passado com os mais recentes estudos em várias áreas científicas, nomeadamente as teorias dos sistemas, coloca-se como viável um outro modelo de sociedade e de socialização. Apesar de milénios de dominação, que levaram a acreditar na “naturalidade” e na “inevitabilidade” da superioridade de uns seres humanos sobre outros, podemos conceber outro modo

¹ EISLER, Riana, *The Chalice and the Blade, O Cálice e a Espada*, trad. Luís Torres Fontes, Porto, Via Óptima, Oficina Editorial, 2003.

de vida, dado que também sabemos que não somos determinados geneticamente, de forma rígida, para determinadas funções. Biologicamente, não nos encontramos pré-definidos, pelo contrário, temos potencialidade para os mais diversos comportamentos, sendo que o conteúdo do estereótipo que define lugares e funções é uma construção social que não está imune à tarefa crítica. Homens e mulheres são cocriadores da sua evolução, possuidores de múltiplas capacidades e dotados de flexibilidade adaptativa e, por isso, transformadora. O século XX foi, talvez, o século em que a consciência desta situação se tornou mais perceptível e deu origem a muitos debates e produções teóricas nas várias áreas do conhecimento. Não por acaso, foi identificado por Vitoria Camps como “século das mulheres”.

Neste rio caudaloso dos que buscam justiça, juntam-se contributos de afluentes diversos, vozes de homens e de mulheres que pretendem dar corpo à tradição humanista, concretizando uma outra leitura da História e da realidade. Vários movimentos sociais, incluindo os diferentes tipos de feminismos, são expressão destas “fendas” no sistema que apontam para um horizonte onde o paradigma não seja de domínio de homens sobre a natureza, sobre outros homens, sobre as mulheres. Por diferentes vias argumentativas, todos justificam a convicção de que é possível ser de outro modo!

É precisamente esta asserção que as mulheres filósofas do século XX, na sua diversidade de tendências, interesses e objetivos, confirmam. Entendo poder situar nesta ideia/base a síntese adequada da obra da filósofa acerca da qual me proponho apresentar um brevíssimo comentário, a Professora Fernanda Henriques.

Esta, num texto publicado nos anos 90², lembra que o que fixou María Zambrano à filosofia terá sido uma explicação de Zubiri sobre as Categorias de Aristóteles, que lhe mostrou um espaço de luz: a penumbra tocada de alegria. Julgo ser também um espaço de luz que perpassa a sua vida e o seu pensamento. Assim tem construído o caminho: entre a luminosidade de uma racionalidade expressa na clareza e no rigor da linguagem e dos argumentos, e as sombras do que, não sendo discursivo, é vivido e sentido.

Inserindo-se numa perspetiva hermenêutica da filosofia, com forte inspiração no pensamento de Paul Ricœur, Fernanda Henriques apresenta uma outra leitura da História e, particularmente, da História da Filosofia. Convicta de que é essencial desnaturalizar o que é do domínio cultural, o seu percurso intelectual é dominado pela necessidade de olhar para a tradição cultural do Ocidente colocando outras lentes, as que permitam ver o que ficou oculto, isto é, retirar da penumbra da História os elementos que poderão contribuir para uma outra interpretação da Humanidade, no sentido da sua efetiva diversidade e que não corresponda apenas ao modelo do universal masculino, pretensamente neutro.

2 HENRIQUES, Fernanda, *A penumbra tocada de alegria: a razão poética e as relações entre a filosofia e a poesia em Maria Zambrano*, *Philosophica*, n.º 11, 1998, pp 49-61.

Fernanda Henriques é autora de uma vasta obra relativamente às questões de género, destacando-se no panorama do pensamento filosófico português pelo seu contributo para a elaboração de uma área do saber em que as condições da vida humana e do sentido da existência são fulcrais. À dimensão hermenêutica que acompanha a sua atividade de investigação, junta-se uma vertente epistemológica, corporizando o que Bachelard designa como situação de rutura, pois há uma nova área do saber que se destaca e ganha estatuto de cientificidade. Com efeito, o desenvolvimento e a legitimação dos estudos sobre as mulheres possibilita, assim, a consolidação de um lugar próprio (embora em interconexão com outros saberes, nomeadamente ao nível das Ciências Sociais e Humanas, no sistema de pensamento em finais do século XX, inícios do XXI).

Para além da produção teórica, é de salientar, pelo seu carácter diversificado e continuado, a intervenção de Fernanda Henriques na vida social e académica, concretizando-se na participação em diferentes instituições que desenvolvem trabalho no âmbito das questões da igualdade.³ Desde os inícios dos anos 90 até à atualidade, Fernanda Henriques organizou, com diferentes equipas, um amplo número de Colóquios e de Conferências em universidades portuguesas e estrangeiras.⁴ De sublinhar, também, a sua ligação

-
- 3 Entre 1992 e 1995 participou na Comissão para a Igualdade e para os Direitos da Mulheres (CIDM). Nessa qualidade, integrou o Grupo de Trabalho Europeu “Igualdade de Oportunidades entre Rapazes e Raparigas em Educação”. Foi Secretária da Comissão Diretiva da Associação Portuguesa dos Estudos sobre as Mulheres (1997/1999) e Vice-Presidente da mesma entre 2002 e 2009. Entre 2003 e 2008, Membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, por proposta da CIDM. Foi, igualmente, uma das fundadoras da Associação Portuguesa de Teologias Feministas. Neste mesmo âmbito, é de sublinhar a sua atividade docente. Foi responsável por várias unidades curriculares de Mestrado e de Pós-Graduação, em diferentes Universidades: – *A Racionalidade na Modernidade e na Pós-Modernidade e as questões feministas; Fundamentos Filosóficos e Pedagógicos da Coeducação* (Universidade do Porto, 2002/2003); – *Conceções Filosóficas e Representações do Feminino* (Universidade de Coimbra, 2003/2004). No ano letivo de 2005/2006 foi responsável pela criação e pela coordenação, na Universidade de Évora, do Mestrado “Questões de Género e Educação para a Cidadania”, tendo lecionado as seguintes unidades curriculares: *Conceções filosóficas e representações do feminino*, *A Linguagem e a construção da identidade* e *A presença das Mulheres na História do Pensamento Ocidental*. No ano seguinte, para além de continuar a coordenação do referido Mestrado, foi responsável pela leção da unidade curricular *Media, Representações Sociais e Estereótipos*, integrada no Mestrado em *Desenvolvimento Pessoal e Social*. Orientou várias Dissertações de Mestrado e de Doutoramento sobre estas temáticas: – *Discursos sobre o aborto. Uma perspetiva feminista, Género, Educação e pobreza*. – *A perspetiva Ética de Adela Cortina*. – *Maria de Lourdes Pintasilgo Primeira Ministra do V Governo Constitucional. Um olhar sobre os olhares da imprensa*. – *Olympe de Gouges e a Cidadania das Mulheres*. – *O impacto do processo RVCC no exercício da Cidadania no feminino*. – *Os fundamentos filosóficos do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo*. – *Justiça e Cuidado em Adela Cortina – contornos da ética num mundo global*.

A primeira e a última encontram-se publicadas em livro. As duas últimas são Dissertações de Doutoramento.

- 4 A título de exemplo, destaco as seguintes:
- *Uma filosofia no feminino* (Colóquio Internacional, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, (1998);
 - *Género, Diversidade e Cidadania*, (Colóquio Internacional, Universidade de Évora, 2007);
 - *A Dimensão do Cuidar na Re-significação do Espaço Público*, (Ciclo de Conferências e Comu-

ao projeto de investigação interdisciplinar “Uma Filosofia no Feminino” que decorreu, desde 1997, na Faculdade de Letras de Lisboa e que integrava as seguintes linhas de pesquisa: a responsabilidade dos filósofos pela secundarização das mulheres; a divulgação das mulheres que foram filósofas e do respetivo trabalho; as representações do feminino na cultura ocidental, nas suas diferentes expressões. Este projeto, juntamente com a Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres e a sua publicação, a revista *ex aequo*, merecem um lugar de destaque no panorama da investigação feminista em Portugal.

Participou, também, com a apresentação de comunicações, em inúmeros Colóquios e Conferências e coordenou vários projetos de investigação. Em paralelo com esta atividade, encontra-se um vasto leque de publicações sobre temáticas variadas que incluiu obras em volume, resenhas e artigos em revistas científicas e em obras coletivas.⁵

Tomando como ponto de referência parte dessa produção escrita pretendo, na continuação, apresentar um breve esboço de alguns dos seus contributos para uma filosofia feminista e que me parecem relevantes pelo seu interesse quer para a reflexão filosófica em geral, quer para a intervenção no espaço público e para a construção de uma forma

nicações Internacionais em Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo, Lisboa e Évora, 2009); - *E Sara riu-se: Mulheres que ousaram a desconstrução*, (I Colóquio de Teologias Feministas, Lisboa, 2011); - *Se eu Lhe tocar*, (II Colóquio de Teologias Feministas, Lisboa, 2012); - «... que não haja indigentes entre vós.» – da dignidade e do porvir, (III Colóquio de Teologias Feministas, Lisboa, 2013); - *Novas Cartas, Novas Cartografias: Re-configurando Diferenças no Mundo Globalizado*, (Colóquio Internacional, Universidade de Évora, 2014); - “Francisco, vai e reconstrói a minha Igreja que está em ruínas”. A Reforma da Igreja Católica, (IV Colóquio de Teologias Feministas, Lisboa, 2014);

5 Das obras publicadas em volume, destacam-se: 1994, *Igualdades e Diferenças, propostas pedagógicas*, Porto, Porto Editora; 1994, *Projetos de Vida – Projetos de Aprendizagem, Estudo Exploratório*, Lisboa, CIDM; 1997, *Igualdade de Oportunidades e Formação Inicial de Docentes*, Lisboa, CIDM e U.A. (Coautora, com a equipa de projeto I.O.F.I.D.); 1999, *ex aequo*, Revista da associação de estudos sobre as mulheres – Representações sobre o feminino, n.º 1 (Coeditora, com Maria Luísa Ribeiro Ferreira); 2000, *Coeducação e igualdade de oportunidades*, Lisboa, CIDM. (em coautoria com Teresa Pinto. Publicação traduzida em Italiano, Espanhol e Inglês); 2004, n.º 9 de *ex aequo*, *Revista da associação de estudos sobre as mulheres*, subordinado ao tema: *Filosofia e Literatura em textos de Mulheres*; 2005, n.º 12 de *ex aequo*: *Um legado de Cidadania. Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*; 2006, *Teologia e género – perspectivas, ruídos, novas construções*, Coimbra, Ariane (coordenação conjunta com Manuela Silva); 2009, *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Colibri (edição); 2010: CDROM: *Cuidado, Justiça e Espaço Público*, (org.); n.º 21 (caderno temático) da revista *ex aequo*: *Maria de Lourdes Pintasilgo: Ecos de palavras dadas*; 2012, *Mulheres que ousaram ficar. Contributos para a teologia feminista*, Leça da Palmeira, Letras e Coisas (cocoordenação com Teresa Toldy, Maria Carlos Ramos e Julieta Dias); 2013, *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, v. 4, n.º1. Revista Internacional eletrónica. Número dedicado a leituras feministas de Paul Ricœur; 2016; *Marginalidade e Alternativa: vinte e seis FILÓSOFAS para o século XXI*, Lisboa, Colibri (Co-edição Maria Luísa Ribeiro Ferreira); *Feminist Explorations of Paul Ricœur’s Philosophy* New York, Lexington Books (co-edição com Annemie Halsema); *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental*, Lisboa, Colibri. Artigos em revistas científicas ou obras coletivas e resenhas

de vida mais igualitária e mais justa. Darei especial atenção a três áreas em que a questão da igualdade/desigualdade e as problemáticas do feminino se colocaram ao longo da História de um modo muito incisivo: na Filosofia, na Teologia e na Educação. Em relação a estas áreas, Fernanda Henriques adota a posição crítica, quer no sentido de desconstrução, quer no de edificação, o que, neste caso, significa a elaboração das bases teóricas da igualdade. Significa isto que, um pouco à boa maneira cartesiana, segue o lema “para construir um novo edifício, é preciso derrubar o velho”.

Comecemos pela Educação.

Desde o início da década de 90 com a publicação da obra “Igualdades e Diferenças. Propostas pedagógicas”, é manifesta a sua preocupação acerca da igualdade de oportunidades ao nível da educação, chamando a atenção para o facto de que a sua existência no plano formal não seja garantia de uma efetiva igualdade. A esse título, é bem exemplificativa a questão da linguagem e o uso corrente do masculino com abrangência universal. A questão da linguagem, entendida como expressão de uma visão do mundo, é, na verdade, da maior importância. Também ela tem que ser sujeita a exame crítico que proporcione mudanças em vários setores mas, particularmente, nos sistemas educativos.

No artigo “Em busca de uma pedagogia da igualdade”⁶, Fernanda Henriques apresenta alguns aspetos do projeto de investigação-ação sobre o peso da variável sexo na representação que os/as docentes têm sobre o que é um “bom aluno”. Com este projeto, pretendia-se a criação de condições para o desenvolvimento da autorreflexão, para a aquisição de competências relacionadas com a questão da relação sexo/género e currículo, e criar mecanismos de intervenção a partir das práticas de reflexão e de debate. O ponto de partida da investigação foi a perplexidade face à constatação da contradição entre o êxito escolar e o êxito social das raparigas, traduzida na ausência quase total de mulheres na vida política e económica, em todas as áreas de poder e de decisão.

Numa outra publicação “Coeducação e Igualdade de Oportunidades”, as mesmas problemáticas estão presentes.⁷ É dado um particular destaque à questão da formação de docentes. De facto, a escola assumiu, por um lado, um papel libertador dado que, se até meados do século XX, o seu acesso era vedado à maior parte das mulheres, à medida que se foi generalizando e a escolaridade se tornou acessível a um número significativo de mulheres, um enorme campo de possibilidades, de acesso à informação, de desenvolvimento de potencialidades, se abriu. Por outro lado, convém não descurar uma outra vertente: a escola funciona, também, como reprodutora das representações sociais e dos estereótipos vigentes, quer ao nível das práticas pedagógicas, quer ao nível dos currículos. Assim, paradoxalmente, embora a escola funcione como reprodutora da

6 HENRIQUES, Fernanda, *Em busca de uma pedagogia da igualdade*, Inovação, n.º 96, 1996, pp 127-137.

7 Cadernos Coeducação/ Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Lisboa, 1999.

desigualdade, ela é, igualmente, o palco onde, através do pensamento e do seu exercício crítico, se podem construir condições de mudança.

Passemos agora à Teologia e à Filosofia, os dois campos a quem pode ser atribuída grande parte da responsabilidade pela secundarização e invisibilidade das mulheres, na perspectiva de Fernanda Henriques. Em seu entender, importa fazer uma reinterpretação da nossa herança cultural através de dois movimentos: 1) revisitar alguns dos “clássicos” da História da Filosofia, trazendo à luz a sua perspectiva misógina e, ao mesmo tempo, os elementos do seu pensamento que a receção canónica da obra ignorou; 2) dar voz a mulheres e a homens que, na Filosofia e/ou na Teologia, pensaram de modo diferente e produziram obra sem que esta tenha sido integrada na visão cultural dominante.

Na obra “Teologia e género. Perspetivas, ruídos, novas construções”, publicada em 2006, com Prefácio de Anselmo Borges e organizada conjuntamente por Fernanda Henriques e Manuela Silva, são apresentados alguns estudos que se afirmam como contributo para uma Teologia Feminista. Considerando que em Portugal são ainda muito limitadas as participações das mulheres como sujeitos de reflexão teológica, as organizadoras pretendem dar voz a algumas mulheres e a alguns homens que incluem na reflexão teológica a perspectiva de género, facilitando, deste modo, o enriquecimento da Teologia enquanto campo teórico mas também o desenvolvimento da espiritualidade na Igreja e, com consequências indiretas, em toda a sociedade. Diz, a este propósito, Fernanda Henriques: “Moveu-nos, sobretudo, a ideia de que a reflexão teológica na perspectiva de género pode ter uma influência muito positiva no modo de as mulheres se olharem como seres humanos integrais, de, a partir daí, serem capazes de simbolizar e perspectivar os seus papéis pessoais e colectivos com uma maior amplitude e, como consequência final, de poderem contribuir para a construção de mundividências mais justas e de valores mais igualitários e, assim, influenciarem o desenvolvimento cultural e social no seu todo.”⁸

Analisando, a partir de dados empíricos (1990 a 2004), o modo como o tema da igualdade de género se apresenta nos Cursos de Teologia e de Ciências Religiosas da Universidade Católica, Fernanda Henriques constata um enorme vazio, quer nas ofertas curriculares, quer nos trabalhos finais de Mestrado ou Doutoramento, apesar da incidência dessas temáticas noutras que são objeto de discussão pública: ecologia, procriação medicamente assistida e tudo o que se relaciona com a engenharia genética.

Num outro texto, publicado em 2014 “A “teologização” da inferioridade feminina e da sua idealização”,⁹ a filósofa aponta a ambiguidade que esteve presente na Idade Média e

8 HENRIQUES, Fernanda e SILVA, Manuela, (coord), *Teologia e Género. Perspectivas, ruídos, novas construções*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p. 258.

9 HENRIQUES, Fernanda, A “teologização” da inferioridade feminina e da sua idealização. A complexidade da concetualização das mulheres e do feminino na Idade Média. Este texto integra a obra *A paixão da razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*, editada pelo Centro de Filosofia da Universidade de

que ainda hoje prevalece na Igreja Católica na forma como concebe o ser mulher e o feminino, em que ao lado de uma grande misoginia se regista, igualmente, um significativo esforço teórico para salvar a ideia de igualdade de homens e de mulheres perante Deus, na medida em que partilham a condição de criaturas. Indo ao início, a S. Paulo, e àquela que é interpretada como a maior afirmação de igualdade do cristianismo (Gálatas, 28), Fernanda Henriques constata que não foi esta que prevaleceu mas sim outras afirmações de S. Paulo, retomadas por S. Agostinho e sucessivamente por outros teólogos, e que se caracterizam pela legitimação da subordinação social e teológica das mulheres. Neste contexto de procura de novos elementos de interpretação da tradição, é destacada a existência, em paralelo, de uma certa idealização do feminino, concretizada através da exaltação de duas figuras: Maria e Maria Madalena.

Toda a ambiguidade característica da Idade Média está ainda bem patente na existência de personalidades femininas com autoridade e com poder na época. É o caso de Hildegarda de Bingen, fundadora do mosteiro com o mesmo nome e autora de uma vasta obra que abrange para além da Teologia, a Filosofia, a Medicina e a Música. O modo de vida nos conventos e alguns movimentos em particular, por exemplo, o das Beguinhas, constituem, segundo Fernanda Henriques, exemplo de uma época que não pode ser lida apenas no sentido de uma visão negativa e discriminatória sobre as mulheres. A situação é mais complexa e, nesse sistema, também existiram “brechas”. Importa trazê-las para o campo da memória e entender por que razão não se desenvolveram.

Neste mesmo sentido se pode entender a obra *Mulheres que ousaram ficar*. Contributos para a teologia feminista que agrupa textos do 1.º Colóquio Internacional de Teologia Feminista realizado em Lisboa, em novembro de 2011.¹⁰ No texto que escreve em conjunto com Teresa Toldy e que é incluído na obra, Fernanda Henriques faz a análise de alguns documentos do Vaticano, onde se mantém a retórica da exclusão e a atribuição do domínio público ao homem e do espaço privado à mulher cuja feminilidade se continua a situar fundamentalmente na função de maternidade. O problema, a nível religioso, continua a ser a reprodução da construção histórica da inferioridade, excluindo a mulher de muitos aspetos da vida, nomeadamente da vida religiosa.

No que concerne à História da Filosofia, Fernanda Henriques inspira-se no lema do projeto artístico *The Dinner Party* desenvolvido por Judy Chicago nos anos 70: “a nossa herança é o nosso poder” e vai procurar na tradição filosófica textos e autores/as que possam legitimamente ser considerados como passado das atuais lutas por reconhecimento e pela igualdade. É preciso procurar na tradição o que não foi desenvolvido, o

Lisboa em 2014.

10 A organização da obra é da responsabilidade de Fernanda Henriques, Teresa Toldy, Maria Carlos Ramos, Maria Julieta Dias. Neste Colóquio foi apresentada a Associação Portuguesa de Teologias Feministas, sendo que Fernanda Henriques integra o grupo fundador, fazendo parte, até à atualidade da Direção da associação. É, igualmente membro da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres e da European Society of Women in Theological Research.

que ficou oculto. E, desta forma, mostrar também a responsabilidade da Filosofia e dos filósofos em toda a construção de representações discriminatórias e que retiraram as mulheres do decurso da ação histórica.

Começando por Aristóteles, a ele se deve uma antropologia do feminino que reduz as mulheres à passividade e à maternidade, concepção que irá marcar toda a cultura ocidental pois o aristotelismo apropriado pelo cristianismo irá prevalecer durante muitos séculos, constituindo-se como um pilar da cultura ocidental.

No início da Modernidade, associado aos ideais de emancipação e ao triunfo da razão, desenvolvem-se perspectivas que vincam a igualdade entre sexos e o acesso das mulheres à educação. Contudo, estas posições que foram defendidas por Poulain de la Barre e por Mary Wollstonecraft saíram vencidas e o que prevaleceu foi a posição de filósofos como Descartes ou Rousseau que deram continuidade às perspectivas de exclusão. No texto “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva”¹¹ Fernanda Henriques defende a tese de que este filósofo é um dos responsáveis pelas dificuldades que as mulheres tiveram e continuam a ter para se afirmarem na sua autonomia e liberdade e, portanto, no exercício de uma cidadania plena. Ao analisar a obra *Émile* e tudo o que se refere à educação de Sophie, pode concluir-se que às mulheres é negada consistência ontológica e ao serem incluídas como participantes da razão, isso acontece apenas ao nível de uma racionalidade prática, ligada ao saber-fazer, ao governo da casa e à resolução dos problemas domésticos.

No texto *Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica* Fernanda Henriques pretende a desconstrução da ideia comum de que o domínio masculino foi sempre pacífica e universalmente aceite¹². Apoiada na hermenêutica de Ricoeur e de Gadamer, a filósofa assume o seu sentido histórico, ou seja, a ideia de que quem interpreta o passado se situa num contexto histórico, recebeu um legado cultural. Mas, esta herança tem que ser assumida criticamente, sendo, portanto, passível de reinterpretar. Há que fazer um exercício que consiste em tirar os vários véus que ocultam a complexidade do que ocorreu. Esta leitura é também um exercício de justiça para todos os seres humanos que, em diferentes contextos, se opuseram à dominação masculina. São estas as suas palavras: “Tal interpretação reflexiva da tradição ocidental vai mostrar-nos um modo de pensar as mulheres e o feminino, a que se poderá chamar pensar canónico – que dá das mulheres e do feminino uma visão negativa e subalterna –, mas também uma contra corrente de pensamento ou

11 HENRIQUES, Fernanda, *Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva*, in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, *O que os filósofos pensaram sobre as mulheres*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, pp. 171-190.

12 *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 89, junho 2010, pp. 11-28.

ruídos marginais ao pensar dominante que evidenciam o facto de a aceitação da dominância do masculino nem sempre ter sido pacífica.”¹³

Neste texto é feita uma análise exaustiva de alguns aspetos da cultura grega, nomeadamente da filosofia, da poesia e do teatro e das várias orientações em confronto. A título exemplificativo pode tomar-se a República de Platão. Tratando-se de uma obra fundamental da nossa cultura, a sua receção ignorou ou reduziu ao ridículo a possibilidade levantada por Platão quando se referia ao governo da cidade ideal: a de que algumas mulheres tivessem acesso ao saber e ao poder, numa palavra, pudessem governar na cidade.

Ainda no que à Filosofia diz respeito, é de considerar o trabalho que Fernanda Henriques desenvolve para analisar o pensamento filosófico contemporâneo na perspetiva do seu possível contributo para a investigação feminista. Neste aspeto, salienta-se a filosofia de Paul Ricœur como exemplo de um modelo de racionalidade que será fecundo para a construção de novos modos de pensar.

A mais recente obra de Fernanda Henriques *Filosofia e Género*. Outras narrativas sobre a tradição ocidental (ainda no prelo) dá conta da investigação realizada nos últimos 30 anos e engloba a sua perspetiva sobre “mulheres e filosofia” desde a Grécia até à atualidade. Trata-se do trabalho de “uma vida” e merecerá, com toda a certeza, uma atenção cuidada de todas as pessoas que tomam para si a igualdade como ideia reguladora.

Para finalizar, apenas duas notas.

1 – O percurso académico e de investigação de Fernanda Henriques pode ser entendido como resposta a um desafio: mostrar que as questões do feminismo não podem ser reduzidas a um estatuto de menoridade epistemológica. Esses temas referem-se a problemas que são, na sua e, também na minha ótica, essenciais a todas as áreas das Humanidades. Envolvem elementos importantes para História, para a Sociologia, para a Antropologia, para a Política. Particularmente, no âmbito da Filosofia (onde, às vezes, ainda são encarados como se fossem corpo estranho) este campo problemático remete para indagações acerca do sentido, da interpretação, da linguagem, da ética, isto é, de tudo o que é estruturante do filosofar no decurso do tempo. Estamos a falar do que suscita a interrogação e a inquietação e nos conduz sempre à pergunta inicial: o que significa sermos humanos?

2 – A preocupação por um pensar diferente, por aquilo que esteve à margem, não legítima, segundo a minha interpretação, que se insira Fernanda Henriques no pensamento pós-moderno. Embora partilhe algumas das linhas de força do pós-modernismo, nomeadamente a importância das diferenças e a oposição a uma racionalidade totali-

13 *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 89, junho 2010, pp. 11/28.

zadora, o seu horizonte é sempre o da justiça, isto é, da procura de um certo tipo universalismo. Penso ser legítima uma aproximação a Seyla Benhabib, e à sua defesa de um universalismo não abstrato mas contextualizado e atento às diferenças. Na verdade, estamos perante um quadro de fundo que é o de ressignificar a Modernidade, mantendo a matriz da autonomia e da dignidade universal, mas articulando estas com a história, com o corpo, com a estrutura relacional e comunicacional. Dizendo de outro modo, e, agora, à maneira de Martha Nussbaum, é preciso ampliar a esfera da justiça e incluir nela os grupos até agora excluídos, designadamente as mulheres. Esta inclusão apresenta-se para Fernanda Henriques não como uma questão de grupo ou estritamente de género mas com consequências que são de justiça para toda a Humanidade. E falamos de justiça em duas vertentes, por um lado no sentido cultural, a que advém do reconhecimento da identidade própria, por outro lado, no sentido económico e social, a que se refere a um mínimo de condições que garantam uma vida digna.

Numa linha de investigação em que se situam, entre outras, as filósofas já citadas Seyla Benhabib e Martha Nussbaum e também Fernanda Henriques assume a renovação da tradição moderna procurando uma articulação entre a necessidade de princípios universais de justiça que garantam uma sociedade mais equitativa, e a noção de cuidado, também ela sujeita a ressignificação. Contudo, distingue-se destas pensadoras pela matriz que lhe serve de referência: a hermenêutica e, particularmente, o conflito de interpretações de P. Ricoeur, onde a história e a memória se apresentam como condições que tornam possível contar outra história / contar de outro modo.

Assim, embora assumindo voz própria, poder-se-á dizer que Fernanda Henriques contribui, conjuntamente com outros filósofos e filósofas, para a edificação de um novo conceito de racionalidade: uma racionalidade frágil e não totalizadora; encarnada e não abstrata; dialógica e comunicativa.

Nada mais elucidativo que as suas próprias palavras sobre este assunto: “(...) o que me movimenta como investigadora é a configuração de um modelo de racionalidade que possa dar conta da realidade em todas as suas diferenciações, nomeadamente, de uma humanidade plural, composta por homens e mulheres.”¹⁴ Em conclusão, estamos perante uma racionalidade que reconhece os seus limites e, em simultâneo, a complexidade do real. Como afirma Adela Cortina, uma razão que tem que ser integralmente humana, quer dizer, uma razão cordial e inclusiva.

Estremoz, 2/2/17

14 HENRIQUES, Fernanda, *Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista*, in Ferreira, Maria Luísa RIBEIRO (org), *Pensar no feminino*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, 289-295.

O domínio masculino não foi sempre pacífico nem universalmente aceite: algumas notas sobre as mulheres na Idade Média

MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS

Professora auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora; membro integrado do CIDEHUS – UÉ; co-editora da revista online Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies.

Fernanda Henriques interroga-se, no seu último livro, sobre como pôde a dominação masculina ter sido tão completamente aceite, reformulando depois a pergunta – como pôde a dominação masculina parecer ter sido tão completamente aceite. É-o de facto, aparentemente. Não obstante, em História, como noutras áreas do conhecimento, “uma atitude desconstrutora do adquirido ou uma ‘hermenêutica da suspeita’” como a autora defende¹ torna-se imperativa na reconstituição de uma dimensão de justiça que infrinjam ambos os géneros na narratividade do Passado – reconstituir, pois, uma memória coletiva, pela desconstrução do universal neutro, que necessariamente subverte a perceção de invisibilidade do feminino.

A perspetiva Ricœuriana de articulação fundamental entre o futuro e o passado (com base nas categorias estabelecidas por Reinhart Koselleck), largamente legítima a recuperação de uma outra discurso histórico: trabalhar o passado como “espaço de experiência” de maneira a transformá-lo numa tradição viva exercendo o presente como iniciativa, reabrindo-o e desocultando nele outras possibilidades e direções, num outro “horizonte de expectativa”. É, pois, indispensável, reviver no passado as potencialidades não cumpridas, bloqueadas, mesmo destroçadas, afeção que marcará o nosso futuro². Para a hermenêutica histórica trata-se, pois, não de reiterar uma primeva perspetiva, surgido nos anos 70 do séc. XX, de uma pretensa História das Mulheres, mas antes de inscrever as mulheres na História, redimensionando um discurso, de resto paralelo aos demais grupos de subordinados, de recuperação de uma voz própria, atuante, ativa e transformadora.

Alguns (breves) apontamentos se inscreverão neste texto sobre o período medieval, centrados nos contextos específicos do tempo e do espaço do reino português.

1 HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e género: outras narrativas sobre a tradição ocidental*, Lisboa, Ed. Colibri, 2016, p. 21.

2 *Apud* Fernanda HENRIQUES, “The need for an alternative narrative to the History of Ideas or to pay a debt to women: a feminist approach to Ricœur’s thought”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 4-1 (2013): 16.

Defina-se, em primeiro lugar, a ideologia dominante, que claramente se expressa na designada lei de Velleiano, que, imputada ao cônsul romano Velleio Tutor, terá uma projeção impactante na percepção da debilidade da mulher ante o Direito – *infirmas sexus* – quer na legislação romana quer, posteriormente, na Europa medieval³. Inserta nas ordenações gerais do Reino, justifica-se, em português: “Os senadores que fizeram as Leis Imperiais (...) pela fraqueza do siso que há na geração das mulheres, estabeleceram que não pudessem haver ofícios públicos, entendendo que ligeiramente poderiam em eles fazer tais erros, que tarde, ou com grande dificuldade não poderiam ser remediados; e bem assim querendo-lhes prover a fazenda e património, ordenaram, por seu proveito, que nem pudessem fiar, nem obrigar-se por outra alguma pessoa; e em caso que o fizessem, fossem relevadas de tal obrigação per um Direito vulgarmente chamado Valleano (...)”⁴.

A fraqueza do siso justifica, pois, uma tutela do masculino que, para além de uma dimensão de afastamento do poder político, releva para uma constante vigilância e proteção do homem na defesa dos próprios interesses materiais das mulheres – impedindo-as, neste caso concreto, de atuar como fiadoras de terceiros. Aspeto que, de resto, conflui com a “teologização” da inferioridade feminina e da sua idealização no período medievo, como o analisa Fernanda Henriques⁵, incorporando, não obstante, uma profunda ambiguidade de representações – ou, como o refere a autora, “alguma esquizofrenia entre a essência feminina -malvada e tentadora- e as mulheres específicas que, na sua diversidade não só não cabiam nessa catalogação como a contradiziam”⁶. Neste sentido, a figura de Maria consigna uma transcendência da mulher da qual a Igreja particularmente se reapropria na Idade Média, numa sacralização do feminino que não se justificava apenas pela sua anterioridade ao cristianismo, como sobretudo pelas milenares percepções coletivas que propugnavam, também, uma reiterada visualização de representações materiais da Mulher/Natureza ou da Mulher(es) Divina(s). A Virgem, isenta de todo o pecado ou, em paralelo, a pecadora arrependida, na figura de Maria Madalena, incorporam significativamente o imaginário da sociedade feudal⁷. O Feminino, se não equilibrava totalmente, pelo menos complementava, em alguma medida, um masculino dominante nas concepções monoteístas do Deus-Pai, cuja mediação com a Humanidade se reduzia e se corporizava, no cristianismo (como ainda hoje se reduz e se corporiza, no catolicismo), num grupo masculino de obreiros especializados – o clero.

3 Cf. Jesús LALINDE ABADIA, “La recepción española del senado consulto Velleyano”, *Anuario de Historia del Derecho Español* LVI (1971): 355-371.

4 *Ordenações Afonsinas*, ed. Martim de Albuquerque, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro 4, tit. 18, p. 88 – o português foi atualizado, como nas demais citações deste texto.

5 HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e género ...*, pp. 74-85.

6 Idem, *ibidem*, p. 78.

7 DALARUN, Jacques, «Olhares de clérigos» in *História das Mulheres. A Idade Média*, dir. de Christiane Klapischer-Zuber, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 29 – 63.

A Idade Média, contudo, não exclui a possibilidade de pensar de outra forma o género ou, mais concretamente, a mulher. O individualismo e a questão da autoria, que se começam a desenhar nos finais desse período, impulsionam, dentro dos quadros da cultura erudita secular, a problemática em volta deste tema. Cristina de Pisano (1364-1430?) é a representante da defesa das mulheres, propugnando a possibilidade de ambos os géneros alcançarem o objetivo universal da autoeducação moral⁸. Na sua crítica à misoginia do Roman de la Rose ou mais especificamente, no seu Livre de *la Cité des Dames*, a autora enceta um percurso original de desconstrução das fontes históricas, teológicas e filosóficas coetâneas, subvertendo a retórica da inferioridade feminina. No primeiro caso, *a disputatio*, conhecida pela “querelle de la Rose”, inicia, de resto, uma tradição mais ampla de debates literários sobre a mulher, designada como a “querelle des femmes”, que se prolonga pelo Renascimento⁹.

No reino medieval português não foram (ainda) encontrados quaisquer testemunhos desta problemática. Não obstante, o manual de educação para mulheres, justamente dessa autora, *Le Livre des trois jugemens*, foi mandada traduzir para português, pela rainha D. Isabel (1432-1455), mulher de Afonso V. Conhecido como o Livro de Cristina, foi posteriormente impresso, em 1518, por iniciativa da também rainha D. Leonor, então já viúva de D. João II.

Refira-se, não obstante, que na vertente teológica, pese ao cúmulo de “teologização” da inferioridade feminina pelos fundadores e Padres da Igreja, a mulher surge, eventualmente, invocada numa quase paridade com o homem, embora no contexto específico de uma retórica de controvérsia religiosa contra o islão. Estes textos de polémica do cristianismo versus o judaísmo e o islamismo são generalizados no conjunto da Ibéria medieval, refletindo a coexistência dos três grupos religiosos. Contudo, no reino português, em que se projeta a mesma realidade sociológica e se registam igualmente obras *adversus Judaeos*, apenas numa se singulariza a vertente teológica contra o islão, no designado livro da Corte Imperial, de que existe apenas um exemplar na Biblioteca Municipal do Porto. Pertença de um mercador Afonso Vasques Calvo, morador naquela cidade e servidor do Duque de Bragança¹⁰, o manuscrito, em português, é uma obra copiada no séc. XV, mas escrita na centúria anterior, como o comprova a exegese interna do texto¹¹.

8 BROWN-GRANT Rosalind, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women: Reading Beyond Gender*, Cambridge University Press, 1999, pp. 3-4.

9 Idem, *ibidem*, p. 8. Sobre esta temática ver: Armel DUBOIS-NAYT, Nicole DUFOURNAUD et Anne PAUPERT (dir.), *Revisiter la Querelle des femmes. Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1400 à 1600*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2013.

10 O seu nome encontra-se inscrito no colofón do manuscrito. Esta personagem é referida na documentação medievo respetivamente em 1442 e 1454. Uma outra cópia desta obra é referenciada na biblioteca do rei D. Duarte (m. 1438), tratando-se, possivelmente, do mesmo exemplar que D. Beatriz (m. 1506) legou ao mosteiro de Santo António de Beja, e que, entretanto, desapareceu. A circulação do texto, englobando tanto um mercador, como a família real, aponta para uma receção alargada da obra no contexto da sociedade medievo portuguesa.

11 Cf. a introdução de *Corte Enperial*, edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado, Universidade de

No prólogo da obra, o anónimo compositor confessa-se como um pecador que escreve o livro, “não como autor e achador das cousas em ele conteúdas”, mas antes “como simples ajuntador delas em um volume”¹². De resto, é ele que denomina a obra¹³, conotando o paralelismo entre a reunião das cortes terrenas (o Parlamento medieval) e o das cortes celestiais, convocadas pelo Celeste Imperador (Jesus Cristo), que decorrem num campo “mui grande e mui formoso”, com verdura e flores “de desvairadas cores” e com um “precioso odor”. Neste cenário desenrola-se toda a ação. No centro, encontra-se, num plano superior, o trono de jaspe onde se sentava o Imperador, flanqueado por anjos com instrumentos musicais, que cantavam incessantemente a sua glória. Jovem, belo (“mais formoso que todos os homens”) e emanando autoridade, vestia um manto longo de muitas cores, até aos pés, onde estava escrito “rei dos reis e senhor dos senhores”¹⁴, com um cinto de ouro fino, e, cingindo a sua fronte, uma coroa de pedras preciosas de quatro cores. À sua direita, a Rainha, a Igreja Triunfante, vestida e coberta de sol, com uma coroa de doze estrelas resplandecentes e com uma lua a seus pés¹⁵, ocupava um trono de marfim, ladeado por uma multitude de santos. Um outro trono, de alabastro, ainda vazio, se posicionava à esquerda do Imperador. A alguma distância, no vasto campo, concentrava-se uma multidão de “gentes de desvairadas seitas e de desvairadas crenças”.

Entretanto, do Oriente chegava outra Rainha, envergando um vestido dourado, com uma comitiva numerosa de variadas nações e camelos carregados de especiarias, ouro e pedras preciosas. Prostrando-se de joelhos, ante o Imperador Celeste, este levantou-a com a mão e assignou-lhe o trono de alabastro – era a Igreja Militante a quem, depois de Jesus a ter beijado na boca, outorgou todo o poder de destruir e desfazer “maldades e falsidades” e de plantar “as virtudes e a verdade”, impondo-lhe uma coroa real. Iluminada por um raio de luz, levantou-se, e, depois de algumas palavras com o Imperador, ergueu as mãos e iniciou o seu discurso. De facto, é ela a figura central de toda a obra que, num registo dialogal, contrapõe a verdade católica aos pagãos, representados por filósofos gentios, aos cristãos ortodoxos, na pessoa de um bispo grego, aos judeus, através de vários rabis e, finalmente, aos muçulmanos, pela voz dos seus faqihs. De resto, o primeiro diálogo centra-se num ateu, sentado entre os gentios, homem “mui feio e de má catadura”, o qual afirmou não existir Deus, gerando o espanto geral da multidão, que o tomou por louco (sandeu). A Igreja Militante contrapôs longamente os seus argumentos

Aveiro, 2000, pp. XI-XII

12 *Corte Enperial*, edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado, Universidade de Aveiro, 2000, p. 11 (doravante a obra será referida com CE)

13 CE, p. 9

14 “E no manto e na sua coxa tem escrito este nome: Rei dos reis, e Senhor dos senhores.” Apocalipse 19:16

15 A descrição corresponde a Apocalipse 12:1: “E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça.”

teológicos (como no caso dos demais interventores), acabando por o converter, objetivo final e justificativo da sua própria representação.

A alegoria, que remete para o fenómeno inusitado das duas Rainhas como esposas místicas de Cristo, introduz uma relevância do Feminino cuja voz, enquanto personificação de uma Igreja Militante ativa (face a uma passiva Igreja Triunfante), ecoa por todo o texto, dirige o pensamento teológico e discursivo, triunfa, enfim, sobre os vários masculinos de outras religiões, que não a verdadeira, a da Igreja latina ocidental. Se bem que subordinada ao Divino Imperador, e dele emanando, representa, em suma, uma possível transcendência da Mulher enquanto possibilidade de ação, refletindo uma das suas muitas ambiguidades representativas.

Não obstante, os argumentos sobre as mulheres apenas surgem explicitamente na parte final deste discurso, justamente quando a Igreja Militante dirige a polémica para os muçulmanos¹⁶. Neste sentido, de resto, elas constituem-se como uma eficaz arma dialética contra uma mundividência estruturada num outro conceito de família assente na poligamia, e numa outra moral, em que se inscreve a aceitação da sexualidade humana face a uma total rejeição da mesma, para o clero regular como para o secular, estruturante na cristandade ocidental, a partir da reforma gregoriana. Os argumentos aduzidos contra o islão comportam, pois, alusões diretas às mulheres, face à completa omissão desse vocábulo no resto da obra. São referenciadas em função do nono mandamento (“não cobiçarás a mulher do próximo”), contrapondo-o à concupiscência do Profeta Muhammad¹⁷, da temperança, que os muçulmanos não possuíam, podendo tomar as mulheres que quisessem¹⁸ e, complementarmente, da luxúria, pois, no Paraíso, os homens poderiam, também, ter mulheres e moças virgens (em oposição à vida angelical que os cristãos perspetivavam)¹⁹.

Mas é na questão dos sacramentos que se projeta (quicá de forma inconsciente) uma paridade de género, no cristianismo, que diretamente se contrapõe a uma hegemonia masculina, na doutrina islâmica. De facto, na argumentação sobre o batismo, invoca-se a sua superioridade sobre a circuncisão, porque esta última se aplicava apenas aos varões, enquanto o primeiro abarcava ambos os géneros²⁰. Também o matrimónio cristão é definido como “uma vontade do marido e outra da mulher [que] se ajuntam a um fim. E isso

16 Nesta obra que parece compósita, este trecho sobre o islão reflete a parte final da *Disputatio Raymundi Christiani et Homar Sarraceni*, de Raimundo Lullo, embora abreviada e complementada por citações do Corão e da Sunna – cf. Adel SIDARUS, “Le ‘Livro da Corte Enperial’ entre l’apologétique lullienne et l’expansion catalane au XIV^e siècle», in H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Média en la Península Ibérica*, Turnhout, 1994, pp. 129-172.

17 CE, p. 232.

18 Idem, *ibidem* p. 240.

19 Idem, *ibidem*, p. 240.

20 Idem, *ibidem* p. 233

mesmo se pode dizer dos entendimentos deles e das suas imaginações e dos seus sentidos.” – unidade do par conjugal, que não se pode, por isso, separar. Em antinomia, no casamento muçulmano, a uma vontade, a do marido, ao seu entendimento, imaginação e sentido, se conjugam outras tantas vontades, entendimentos, imaginações e outras “forças sensitivas das muitas mulheres que têm”. E, acrescenta-se, “as mulheres não se conjuntam nem se legam a um homem porque cada uma o queria haver para si mesma”. Mais ainda, os varões podem divorciar-se dos respetivos cônjuges “sem nenhuma razão”²¹

Conquanto a Corte Imperial não remeta, de facto, para uma efetiva contestação do género masculino, mas antes para um discurso teológico moldado, como os demais, pelos homens, é, no mínimo, inusitado que seja pela voz feminina que se desenrole toda a disputatio, como o são também os argumentos que, em contextos muito específicos, propugnam uma certa paridade entre os dois géneros – esgrimidos, embora, numa postura antitética face ao islão. De resto, essa contestação, não poderia, necessariamente, advir de uma obra deste teor.

No entanto, alguns “ruídos” irrompem no sistema, também do reino português, indicando uma efetiva, se bem que subterrânea (porque não plasmada nas fontes) oposição das mulheres ao domínio societal masculino. Numa carta de D. João I, datada de 6 de fevereiro de 1402 e transmitida ao concelho de Loulé a 20 de maio do mesmo ano, o monarca invoca as queixas do povo nas Cortes de Braga de 1387, que referiam trazer os clérigos as suas barregãs “vestidas e garnidas tão bem e melhor que os leigos trazem suas mulheres, por a qual razão muitas mulheres deixam de tomar maridos lédimos”. Esta competição desleal, que, para mais, minava a moral dominante, pois os leigos “perdiam devoção nas igrejas”, levou os representantes populares a pedir medidas ao rei para obviar tal situação.

Consultadas as autoridades eclesiásticas, estas comprometeram-se a excomungar os clérigos que assim procedessem, reclamando, contudo, também penas para essas mulheres, o que o monarca estabelece, por lei, no diploma em causa. Os castigos preconizados são particularmente duros, sendo aplicados, sem exceção, a qualquer grupo social, incluindo a nobreza (“filha d’algo”), ou as elites municipais (“mulher de condição honrada”): à primeira infração, pagariam 500 libras de pena e seriam degradada por um ano, com pregão, do lugar onde vivessem; se, passado esse tempo, voltassem ao dito pecado, pagariam a mesma quantia e seriam, uma vez mais, degradadas, com pregão, mas, desta vez, do bispado ou arcebispado de residência; se reincidissem, pela terceira vez, seriam açoutadas e degradadas do respetivo bispado ou arcebispado, por tempo a determinar pelo rei. No entanto, existia sempre a hipótese de essas mulheres refazerem as suas vidas e escaparem ao castigo, quer casando, quer entrando para freiras, em alguma ordem “das aprovadas”, ou como emparedadas “em algum lugar honesto”.

21 Idem, *ibidem*, p. 234.

A morte seria reservada a quem, tendo optado por alguma destas soluções, reincidisse como barregã de clérigo²².

A questão das ordens religiosas “aprovadas” e dos “lugares honestos” relativos às emparedadas, remete para uma realidade geral em toda a Europa medieval, a de vivências religiosas femininas não institucionalizadas, formas de resistência, muitas vezes conscientemente assumidas, a um poder eclesiástico masculino²³. As referências do discurso régio claramente apontam para uma realidade similar à europeia, obrigando as barregãs dos clérigos a adotar fórmulas institucionais e, portanto, controladas, de vida religiosa, face a outras opções, possíveis, mas não desejáveis pelos poderes instituídos. Neste aspeto, salienta-se, como o refere Fernanda Henriques, a importância do movimento das beguinhas²⁴, que, desenvolvendo-se sobretudo nos Países Baixos e Alemanha, influenciou também o espaço português, como o demonstra Ângela Beirante, registando-se, mesmo, uma Rua das Beguinhas na toponímia da Évora medieval²⁵. Como esta autora o afirma, as casas, fundadas e governadas por essas mulheres, representavam uma forma anómala de vivência religiosa, numa liberdade duplamente inquietante: a do seu estatuto semirreligioso, por um lado, que não obedecia a qualquer regra estabelecida pela Igreja; o facto de serem mulheres que “pareciam ter esquecido a repetida lição de S. Paulo sobre o silêncio e a submissão das filhas de Eva”²⁶.

Outro documento, de época mais tardia, evoca explicitamente a resistência das mulheres como tal, envolvendo, de resto, uma reação masculina concertada e interconfessional para anular a sua ação. Os pobres do oratório de Alferrara (termo de Palmela) haviam comprado uma propriedade a um muçulmano, de nome Amer, ao qual tinham já pagado, havendo-se realizado a respetiva escritura de venda. No entanto, a mulher de Amer, Fadela, “por conselho de outras mouras”, recusava-se a aceitar essa transferência – pois, segundo a legislação do Reino, ao marido era interdita qualquer transação de bens de raiz sem expresso consentimento da sua mulher – e pretendia, mesmo, processá-los pela ilegalidade do ato. Os pobres recorreram, pois, a D. Fernando, duque de Beja e Mestre da Ordem de Santiago, de cuja jurisdição dependiam, o qual decidiu a seu favor, ordenando ao ouvidor e justiça do seu senhorio que não aceitassem qualquer processo judicial sobre esta transação (1457, 28 de março)²⁷.

22 *Actas da Vereação de Loulé* (Séculos XIV-XV), ed. de Luís Miguel Duarte, Loulé, Câmara Municipal, 1999-2000 (Separata da revista *al-ulya*, 7), pp. 84-89.

23 Sobre este aspeto ver: Elizabeth MAKOWSKY, “A pernicious sort of women”: *Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2005.

24 HENRIQUES, Fernanda, *Filosofia e género ...*, p. 85.

25 BEIRANTE, Maria Ângela, “As filhas de Eva nas cidades portuguesas da Idade Média” in *O Ar da Cidade. Ensaios de História Medieval e Moderna*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, p. 85

26 *Idem*, *ibidem*, p. 86.

27 Cf. Maria Filomena LOPES DE BARROS, “A Mulher muçulmana no Portugal medieval”, *Clío*, Nova Série, 16-

A decisão de imputar esta venda a um coletivo feminino de muçulmanas (“por conselho de outras mouras”), poderá corresponder, de facto, a uma reação feminina organizada, na defesa dos direitos e bens das mulheres muçulmanas casadas. Defesa, de resto, que implica o conhecimento da legislação vigente no Reino e remete para uma clara opção pelo direito comum em detrimento do islâmico, porque mais favorável aos seus interesses. Mas mesmo na hipótese, menos provável, de se tratar, apenas, de um argumento retórico, não deixa de simbolicamente evocar o perigo que representa a voz feminina coletiva, numa premissa psicologicamente eficaz porque mobilizadora dos elementos masculinos, de diferentes estatutos sociais e confessionais, na anulação de qualquer possibilidade de ação feminina – mesmo que expressamente validada pela lei do Reino.

* * *

Os apontamentos deste texto procuram enquadrar-se numa “hermenêutica da suspeita” que transfira, também para a História, não apenas a presença efetiva como a ação das mulheres medievais no contexto específico do reino português. Desocultar imagens menos consonantes com uma “teologização” cumulativa da inferioridade da mulher, como no caso da Corte Imperial, na alegoria da imagem feminina da Igreja Militante, revela a possibilidade de, nesse contexto temporal, pensar as mulheres enquanto agentes sociais ativos; interrogar de outra forma a documentação escrita procurando quebrar o silêncio gerado por uma produção e um poder controlado pelos homens, revela interstícios de efetiva resistência feminina a um domínio masculino que, de facto, não foi nem pacífico nem universalmente aceite na medievalidade ocidental – mesmo na ausência de uma figura ideologicamente tão marcante como a de Cristina de Pisano.

-17 (2007): 105-117.

As Mulheres e a Igreja

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

Catedrática aposentada da FLUL Investigadora do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

A Fernanda Henriques é uma feminista empenhada que consegue trazer a sua luta para muitos campos, entre os quais os da filosofia e da teologia. A amizade que nos une é de longa data e tem sido para mim extremamente frutuosa – quer pelo envolvimento e cooperação em investigações desenvolvidas no âmbito da filosofia e da pedagogia, quer pela atenção conferida ao papel das mulheres em muitos domínios da cultura. O presente texto assinala um dos interesses que partilhamos – a relação, nem sempre pacífica, entre as Mulheres e a Igreja.¹

1. Destruindo o mito da secundarização das mulheres no Novo Testamento

É comum dizer-se que a Igreja como instituição tem secundarizado as mulheres. Para justificarmos esta tese há que recuar à fundação da mesma, e, como tal há que reler as narrativas onde se fala do modo como Cristo actuou, como se relacionou com os seus discípulos, com quem falou e como falou. Impõe-se por isso uma leitura atenta do Novo Testamento, neste caso, analisando-o na perspectiva do lugar que nele as mulheres desempenharam.

A mensagem de Jesus tem como destinatários privilegiados os pobres e os oprimidos e, como sabemos, no contexto do judaísmo antigo as mulheres incluíam-se nesse rol pois eram geralmente consideradas como seres de segunda, obedientes aos maridos, relegadas a tarefas domésticas e destituídas de protagonismo social ou político. No entanto, no início do cristianismo, houve uma mulher de quem dependeu o nascimento de Jesus pois como escreve Catharina Halkes «Maria é o único ser humano cuja cooperação é solicitada por Deus na encarnação.»² Na verdade a história do cristianismo inicia-se com o seu fiat podendo dizer-se que coube a uma mulher o protagonismo máximo no nascimento do Salvador e, como tal, na religião cristã. E embora as referências que lhe são feitas no Novo Testamento sejam breves, não deixam de ser significativas. Constatamo-lo num dos primeiros episódios da sua vida que nos é relatado – a visita a sua prima

1 No presente texto o termo Igreja refere-se predominantemente à Igreja Católica embora também tenha em conta as diferentes confissões cristãs.

2 HALKES, Catharina J. M. “Maria” in Elisabeth Gössmann e outras, *Dicionário de Teologia Feminista*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 280.

Isabel. É habitual realçar neste episódio o altruísmo de uma mulher que se propõe ajudar uma sua parente mais velha, com a qual partilha o estado de gravidez. Mas não podemos esquecer que é precisamente nessa visita que Maria profere o Magnificat, um hino de libertação no qual anuncia a dispersão dos soberbos, o derrube poderosos e a exaltação dos humildes (Lc. 1 52-54). Daí ser também lembrada como profeta da libertação.³

Mas para além da figura central que é a Virgem Maria, verificamos que no relato da vida e pregação de Cristo as mulheres são uma constante, o que representa uma novidade na mentalidade patriarcal então dominante. Por isso, muitas teólogas contemporâneas, nomeadamente as feministas, preocupam-se em reler os textos sagrados atendendo à presença neles do elemento feminino, recuperando a sua importância na vida, na actuação e na doutrina do cristianismo primitivo. Algumas delas, como Elizabeth Schüssler-Fiorienza, falam mesmo da reforma empreendida por Jesus, em prol de um igualitarismo social e sexual.⁴

A utilização de uma hermenêutica bíblica adaptada aos nossos tempos leva-nos a visitar os Evangelhos, os Actos dos Apóstolos e as Cartas paulinas com outros instrumentos, o que provoca uma diferente compreensão dos textos, abalando a visão androcêntrica dos mesmos e permitindo-nos avançar com a hipótese de uma liderança feminina existente nas primeiras comunidades cristãs. É verdade que os textos falam na nomeação específica de doze apóstolos, encarregando-os de fundar a sua Igreja. Mas também é um princípio hermenêutico fundamental aceitar que os textos bíblicos, como todos os textos, dependem de condicionalismos culturais e históricos e que temos de ultrapassar o explicitamente dito, procurando ler nas entrelinhas aquilo que apenas nos é mostrado. Ora pela leitura dos Evangelhos percebemos que Jesus também teve discípulas e que estas o acompanharam desde o início da sua pregação até à Cruz, podendo portanto considerar-se fundadoras do cristianismo.

Não cabe na economia deste texto uma análise exaustiva sobre a presença das mulheres no Novo Testamento. Farei apenas um breve inventário das suas aparições, tanto mais significativas quanto o contexto em que se situam é alheio a qualquer protagonismo explícito. Há pois que interpretar as suas palavras, as suas actuações e os seus gestos, tirando deles ilações. E lembro neste inventário um livro original e divertido de Isaías Powers, *Women of the Gospel. Sharing God's Compassion*.⁵ Nele o autor constrói uma catequese a partir das personagens femininas presentes nos Evangelhos, dando a cada uma a alcunha que melhor a identifica. Assim, Mrs. What é uma personagem inventada que corresponderia à presumível mãe de um dos noivos das Bodas de Caná. Ela é alguém

3 Catharina Halkes lembra a importância determinante da Mãe de Jesus na actual teologia da libertação. Vj. *Dicionário de Teologia Feminista*, pp. 274 e sgs.

4 SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroads 1992.

5 POWERS, Isaías, *Women of the Gospel. Sharing God's Compassion*, Connecticut, Twenty-Third Publication, 1993.

que se preocupa e que identificamos com a interrogação «o que (what) vão pensar de mim se o vinho faltar nesta festa?» Há uma Mrs. Left out, identificada com a sogra de Pedro que Jesus curou, mostrando o seu interesse por pessoas comuns a quem normalmente se dá pouca atenção; Mrs Put Out é a Samaritana que todos rejeitam, e assim por diante. Cada mulher apresenta o seu caso que depois é comentado por Jesus. Deus aparece como juiz de um tribunal supremo, constituído por todos os habitantes do céu que avalizam atentamente as diferentes petições. O objectivo que norteia este livro é mostrar-nos que o Deus severo do Antigo Testamento foi substituído por um Deus compassivo. E que nessa mutação as mulheres tiveram um papel relevante, nomeadamente pelo facto de colocarem a virtude da compaixão como um dos preceitos mais emblemáticos do cristianismo.

Aceitando esta tese lembro algumas personagens femininas e o modo como as suas intervenções nos abriram para instâncias determinantes do cristianismo. Assim, a título de inventário temos a actuação de Maria Mãe de Jesus nas Bodas de Caná (Jo 2, 1-11) realçando a importância dos sentimentos; o diálogo com a Samaritana pelo qual nos damos conta do estatuto dos ostracizados e da necessidade de conceder uma nova oportunidade a quem erra (Jo 4, 1-54). O episódio da mulher que padecia de um fluxo de sangue (Mc 5, 25-34; Mt 9, 20-23; Lc 8, 43-48) onde se acentua a importância da corporeidade, alertando-nos para a escuta dos tímidos e dos fracos, bem como para a atenção ao sofrimento alheio. A filha de Jairo (Mc 5, 21-43; Mt 9, 18 e segs.; Lc 8, 40 e segs) que nos lembrar como a fé em Deus remove a morte. A Cananeia (Mc 7, 24-30; Mt 15, 21-28) onde a resiliência de uma mulher acaba por convencer Jesus que se rende aos seus argumentos; a pecadora que lavou os pés de Cristo (Lc 7, 36-50) abrindo-nos a possibilidade de redenção através do amor e valorizando os gestos gratuitos; a ressurreição de Lázaro, um episódio em que Cristo chora e onde a fé de Marta nos mostra que a Deus tudo é possível (Jo 11, 1-44). No final do Evangelho de Marcos, na cena particularmente dramática da crucificação, deparamos com a coragem e a solidariedade das mulheres que, contrariamente aos discípulos se mantiveram fieis, a Jesus, nunca o abandonando (Mc 15, 40-41).

A presença feminina também se manifesta nas parábolas pois nelas estão patentes inúmeras tarefas desempenhadas por mulheres, relevando-se a importância das mesmas nas celebrações, nas festas e de um modo geral no ritmo quotidiano da vida.

Pelo protagonismo das mulheres no Novo Testamento podemos concluir que Jesus convive com elas sem quaisquer constrangimentos sexistas, dando-lhes voz, demonstrando-lhes amizade e fazendo-as mensageiras da sua doutrina. Numa palavra, criando condições para que florescesse a igualdade, embora tal só viesse a ocorrer muito mais tarde.

2. Diferentes olhares sobre as mulheres na Igreja

O vento libertador provocado pelo cristianismo primitivo foi perdendo o seu fôlego e acomodou-se à cultura dominante. Mas nos primórdios do cristianismo as mulheres foram protagonistas activas da evangelização. Elas recebiam nas suas casas e desempenhavam papéis relevantes em cerimónias de culto. Encontramos referências dessa actuação participativa nas Cartas de S. Paulo e nos Actos dos Apóstolos onde constatamos a existência de diaconisas, profetizas e viúvas ao serviço das comunidades eclesiais. Contudo, à medida que a Igreja se estabelece oficialmente retomam-se as práticas discriminatórias do judaísmo, esquecendo-se o discurso de Jesus⁶ e o dos Evangelistas que lhe foram fieis. O mesmo não podemos dizer dos Doutores da Igreja (Tertuliano, Orígenes, Ambrósio, Agostinho) altamente responsáveis por esta alteração de mentalidades. Neles a mulher é símbolo do pecado e da tentação, apenas se redimindo pela submissão e pelo esquecimento do corpo. A ideia da impureza feminina é uma acusação constante e constitui um dos fundamentos da interdição ao acesso a funções religiosas. Assim, Tertuliano considera a mulher como a porta do inferno e admite que só depois da morte ela poderá aceder à mesma dignidade dos homens : «também a vós [mulheres] é prometido que para esse tempo tereis a mesma maneira dos anjos e o mesmo sexo dos homens.»⁷

Note-se que paralelamente à difusão destes preconceitos misóginos surgem comunidades monásticas femininas dirigidas por mulheres, às quais é permitido estudar, embora o acesso à Universidade lhes seja interdito. E encontramos mulheres letradas, gozando de algum poder devido aos conhecimentos que detêm. O caso de Hildegard de Bingen, filósofa, teóloga, música e visionária é significativo. Esta abadessa beneditina constitui uma das referências intelectuais do século XII tornando-se conhecida tanto pelas suas visões bem como pelas suas teses originais no domínio da religião e da filosofia.⁸ No entanto, só oito séculos mais tarde a sua importância foi definitivamente reconhecida, sendo canonizada e proclamada Doutora da igreja pelo Papa Bento XVI⁹

Durante séculos a valorização do estatuto das mulheres circunscrevia-as ao seu papel de esposas, de mães ou de religiosas em conventos, uma perspectiva que ainda se mantém presente em documentos oficiais da Igreja nos séculos XIX e XX. Assim, para Leão XIII:

“O marido é o chefe da família e a cabeça da mulher; e esta, portanto, porque é carne da sua carne e osso dos seus ossos, não deve sujeitar-se a obedecer ao marido como escrava, mas como companheira, isto é, de tal modo que a sujeição que lhe presta

6 Zina Gonçalves classifica de proto-feminista o discurso de Jesus . Vj. *O Sagrado Feminino*, Lisboa, Colibri, 2007, p. 96.

7 Tertuliano, *De ornatu feminino*, 1,2,5: P.L. 16, 142.

8 Vj. Maria Leonor Lamas XAVIER, “Hildegarda de Bingen. As suas visões e as suas razões” in Maria Luísa RIBEIRO FERREIRA (coord.) *Pensar no Feminino*, Lisboa, Colibri, 2001, pp. 189-206.

9 Bento XVI, Carta Apostólica de 7 de Outubro de 2012.

*não seja destituída de decoro nem de dignidade. Naquele que governa e naquela que obedece, reproduzindo nele a imagem de Cristo e nela a da Igreja, seja, pois, a caridade divina a perpétua reguladora dos seus deveres.”*¹⁰

Cinquenta anos mais tarde, na Encíclica *Casti Connubi*. Pio XI retoma explicitamente as teses de Leão XIII e abre um parágrafo dedicado à hierarquia doméstica:

*«O grau e o modo desta sujeição da mulher ao marido pode mudar segundo a variedade das pessoas, dos lugares e dos tempos; e até, se o homem menosprezar o seu dever, compete à mulher supri-lo na direcção da família. Mas em nenhum tempo e lugar é lícito subverter ou prejudicar a estrutura essencial da própria família e a sua lei firmemente estabelecida por Deus.»*¹¹

Note-se que o Concílio Vaticano II já não se refere à submissão da mulher ao marido, optando pela mútua entrega dos esposos.

Mais próximo de nós João Paulo II retoma este tema, insistindo na complementaridade entre homem e mulher e sublinhando nela a vocação maternal e cuidadora. No entanto, o trabalho surge sempre como uma ameaça latente, como algo que poderá constituir um desvio à vocação feminina por excelência, ou seja, à maternidade.

Já muito diferente é a posição do Papa Francisco que em 12-5-2016 criou uma comissão para estudar o acesso das mulheres ao diaconato. E que numa das suas múltiplas entrevistas sobre o tema afirmou: “As mulheres são a coisa mais bela que Deus fez “ (...) Estou de acordo que é preciso trabalhar mais sobre a teologia da mulher.”¹²

Também no que respeita à valorização das mulheres há que relevar o trabalho desenvolvido pelo Conselho Ecuménico das Igrejas, uma instituição que pretende recuperar a dignidade feminina, considerando ser este um dos problemas centrais do cristianismo contemporâneo. Nos escritos que esta instituição tem publicado a linha dominante é a da semelhança de condições, mais do que a da diferença. Acentua-se o facto de homens e mulheres partilharem o mesmo estatuto de criaturas de Deus, criados à Sua imagem e semelhança. Uma situação que é apresentada de um modo dinâmico, em diálogo com a história e com as diferentes culturas. E inegavelmente que um dos grandes contributos para esta temática tem sido dado pelas Teologias Feministas.

¹⁰ Leão X, Encíclica *Arcanum*, 10 de Fevereiro de 1880.

¹¹ Leão XIII, *Casti Connubi*, § 28, 1930.

¹² Papa Francisco, Entrevista a Franca Giansoldati, in *Il Messaggero*, 2016.

3. As teologias feministas

«Toda a teologia leva a marca da sua época e da sua localização (...) O movimento de pensamento e a prática da teologia feminista (...) é uma questão colectiva.»

Anne Carr¹³

As teologias feministas propõem uma nova leitura dos textos sagrados e das práticas religiosas, interpretando Deus e a mensagem de Cristo em chave feminina. Norteia-as o sentimento de exclusão decorrente da teologia tradicional na qual não se reconhecem. Une-as o desejo de adaptar as categorias cristãs e a ética delas decorrente às reivindicações e experiências das mulheres, recuperando a sua história perdida e procurando o lugar específico que lhes pertence.

O primeiro esboço desta orientação reside na obra de Elisabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible*.¹⁴ Fruto de uma pesquisa colectiva ao longo de alguns anos (1895-1899), este livro permitiu interpretar a Bíblia de modo a favorecer o universo feminino. Através de uma exegese apaixonada nele se processam a denúncia e o desmantelamento da ideologia androcêntrica, tantas vezes presente nos Livros Sagrados.

As Teologias Feministas propriamente ditas entraram em força nos estudos bíblicos a partir de 1970.¹⁵ Nelas se integram diferentes modelos interpretativos directamente derivados do conceito de género, tomando-o como ponto de partida da sua hermenêutica. Na variedade destas diferentes orientações destacamos três vectores comuns: a denúncia ao androcentrismo da teologia tradicional; a crítica às regras impeditivas do acesso aos ministérios ordenados por parte das mulheres; a avaliação da Igreja em função da valorização e desvalorização relativamente ao universo feminino. Decorrentes destas diferentes orientações podemos detectar duas perspectivas dominantes – uma orientação reformista que se empenha na construção de um novo espaço eclesial onde as mulheres se sintam realizadas; uma orientação radical que defende a criação de uma nova contra-cultura na qual o cristianismo é abandonado sendo Deus substituído por metáforas femininas do divino. Mas tanto as versões moderadas (Anne Carr, Elisabeth Schüster-Fiorenza, Letty Russell) como as radicais (Mary Daly, Adrienne Rich, Susan Griffin) criticam a teologia «clássica» que acusam de preconceituosa. Todas partem de um denominador comum derivado do sentimento de exclusão. É pretensão de todas expurgar os textos bíblicos dos seus elementos patriarcais; interpretar o cristianismo num contexto actual; levar a Igreja a repensar o estatuto das mulheres no seu seio; apostar numa mudança. Como diz Anne Carr:

13 CARR, Anne, *A Mulher na Igreja*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 11-12

14 CADY STANTON, Elisabeth, *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective*, ([http://books.google.com/books?id=hiTpfBGwNROc\(1985\)](http://books.google.com/books?id=hiTpfBGwNROc(1985))), at Google Book Search

15 Em Portugal surgiu em 2011 a *Associação Portuguesa de Teólogas Feministas*, criada por Fernanda Henriques, Teresa Toldy, Maria Carlos Ramos e Irmã Julieta, tendo como um dos seus objectivos relançar o debate sobre as Mulheres na Igreja.

«Se o feminismo constitui hoje um desafio para o cristianismo, esse desafio é uma graça poderosa que chama a Igreja a ser fiel à sua própria verdade transcendente.»

Anne Carr¹⁶

As teologias feministas insistem numa nova exegese dos textos bíblicos pela qual o conceito de Deus interpele as mulheres. Insistem na libertação dos estereótipos e recusam uma divindade masculina, apostando em Deus como o totalmente Outro. Elas constituem um contributo eminentemente criativo e original de uma nova maneira de entender o divino e de viver uma ética comunitária, aceitando as diferenças e fazendo delas a sua força.

4. O movimento «Nós somos Igreja»

De entre as múltiplas orientações que actualmente se propõem renovar a Igreja, nomeadamente no que se refere ao papel das mulheres, destacamos o movimento Nós Somos Igreja, não só porque a Fernanda Henriques nele se revê mas também pela pertinência das suas exigências e pela persistência das suas críticas. Este movimento foi fundado em 1995, na Áustria e tem implantação em Portugal desde 1997. Na sua base está um texto que na versão portuguesa se intitula «Uma Petição do Povo de Deus» e que se desenvolve numa série de princípios. É seu primeiro objectivo a consolidação de uma Igreja onde seja visível a co-responsabilidade do Povo de Deus. Deste modo se aboliria o fosso entre o clero e os leigos. Faz parte do seu programa uma maior democraticidade eclesial. De onde a reivindicação de que as Igrejas locais participem na escolha dos seus próprios Bispos e se empenhem na defesa dos direitos humanos, valorizando as questões de ordem ética. Daí o seu empenhamento na procura de uma nova justiça social e na promoção de outras formas de relacionamento entre os povos, nomeadamente através da reconversão da indústria do armamento. Na sua declaração de princípios este movimento enuncia cinco tópicos de ordem social, cultural e religiosa, sendo quatro deles particularmente direccionados para a situação das mulheres na Igreja.¹⁷

No tópico dois desta petição solicita-se à Igreja uma atitude diferente perante as mulheres, propondo a sua plena integração o que implicaria o acesso das mesmas ao diaconato permanente. De igual modo se defende a legitimidade do acesso das mulheres ao sacramento da ordem e à condução da Igreja, devendo ser reconhecido o seu imprescindível contributo no anúncio do Evangelho. O terceiro tópico é dedicado aos ministérios ordenados defendendo a legitimidade do seu exercício por parte das mulheres. Como razões que fundamentam tal pretensão recorda-se que todos os baptizados (povo de sacerdotes) podem ser chamados aos ministérios ordenados. Também se põe em causa

¹⁶ CARR, Anne, *ob. cit.*, p. 10.

¹⁷ Site Internacional: <http://www.we-are-church.org/413>
Site Nacional: <http://nsi-pt.blogspot.pt/p/arquivo.html>

a existência de uma relação compulsiva entre os ministérios ordenados e o celibato pois tal preceito não aparece nem na Bíblia nem nos dogmas, o que autorizaria a alterar uma dada prática cujo fundamento último é o costume.

A sexualidade é outro tema presente nesta petição, constituindo o seu quarto ponto. Partindo do princípio de que a sexualidade é um elemento constitutivo dos seres humanos espera-se que seja respeitada a consciência dos católicos e católicas na tomada de decisões relativas à saúde reprodutiva e à maternidade e paternidade responsáveis. Igualmente se propõe a tolerância relativamente às relações pré-matrimoniais ou de homossexualidade. Não faltando também uma referência à reconciliação com muitos daqueles que entretanto foram excluídos da Igreja, como é o caso dos divorciados e recasados, dos sacerdotes casados e dos teólogos dissidentes.

«Nós somos Igreja» é um movimento que envolve homens e mulheres preocupados com o crescente afastamento da Igreja Católica por parte de muitos fiéis, analisando as causas deste abandono e desejando um maior empenhamento da Igreja nos direitos humanos, nomeadamente quanto ao papel das mulheres. Em muitos domínios (filosófico, cívico, político) a Fernanda Henriques tem lutado para que as mulheres sejam encaradas como seres humanos de pleno direito. Por isso faz sentido lembrar que também no plano religioso há atitudes discriminatórias que urge ultrapassar. Trata-se de um combate com o qual a Fernanda Henriques se identifica. Daí tê-lo incluído neste texto em sua homenagem.

Género y Maternidad subrogada

MARIA TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA

Catedrática de Filosofía moral, Universidad de Salamanca. Adjunct Professor. Department of Bioethics, Case Western Reserve University

Introducción

La perspectiva de género contribuye a un análisis más completo y afinado de los temas relacionados con la salud, la práctica clínica, la investigación y, de manera especial, con la situación de los derechos sexuales y reproductivos. Es más, resultara difícil comprender el alcance e importancia del reconocimiento de tales derechos sin tener en cuenta la situación efectiva, en la cual los agentes mujeres y hombres, toman decisiones sobre su vida privada y su salud sexual. En este capítulo se parte de la Lei n.º 25/2016, aprobada en Portugal, así como del marco creado desde el año 2014 por las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, sobre protección de menores nacidos mediante gestación subrogada. Las discrepancias llegaron hasta el Parlamento y el Consejo Europeo, con tomas de posición claras, en contra de la aceptación y, por tanto, de la normalización de la gestación o maternidad subrogada.

El tema ya fue debatido en los años noventa, a raíz de varios casos conflictivos, objeto de largos litigios y de agria controversia, sobre todo en Estados Unidos. ¿Por qué volver ahora sobre esta cuestión? ¿Cómo y por qué justificar la gestación subrogada o de alquiler? ¿Quiénes son las personas más afectadas por esta práctica? ¿Qué consecuencias puede tener la obligación de atender al interés de los menores sin considerar, a la vez, los derechos e intereses de las madres de alquiler? Las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos sobre filiación han suscitado muchas preguntas, por haber dado prioridad a los derechos de los menores, nacidos de madres de alquiler, y a la integración de estos menores en la vida familiar. El argumento principal ha sido el respeto por la vida privada, aun habiendo reconocido el Tribunal que no existe consenso sobre el tema de fondo, la gestación subrogada. A partir, pues, del año 2014 y a raíz de aquellas sentencias el debate ha estado de nuevo de actualidad en varios países de la Unión, como Suecia, Francia y España. También en Portugal, país que cuenta con legislación específica sobre el tema. Las diferencias en el modo de entender y de valorar la maternidad subrogada han vuelto así a los tribunales, a la esfera política, a la opinión pública y, también, al análisis bioético.

Los principales argumentos a favor y en contra eran ya conocidos, si bien se han hecho aun más complejos, tal como sucede con otros temas análogos. Estos evidencian el pluralismo que define a las instituciones y, en general, a las sociedades contemporáneas. Ahora bien, este rasgo, el pluralismo – en sus obras y en su actividad profesional, F. Henriques lo ha tenido en cuenta – obliga a tomar en serio los datos disponibles, los argumentos sobre posibles consecuencias desfavorables y, sin duda, todos los enfoques relevantes para el análisis, incluido el enfoque de género. Es más, una bioética realmente

cívica tendría poco sentido si no tuviera en cuenta el punto de vista atento a la mitad de la ciudadanía, de la humanidad. En este capítulo se mencionan algunas circunstancias que han llevado a la aprobación de una modalidad de gestación subrogada en Portugal y a los debates sobre el tema que aun continúan en otros países de la Unión, como sucede en Francia y en España. Tras recordar algunas definiciones y argumentos generales, a favor y en contra del tema, aquí se sostiene que la perspectiva de género es, en efecto, necesaria para entender el significado y el alcance real de los derechos sexuales y reproductivos y, en especial, los riesgos de la maternidad subrogada.

Maternidad subrogada.

“A celebração de negócios jurídicos de gestação de substituição só é possível a título excecional e com natureza gratuita, nos casos de ausência de útero, de lesão ou de doença deste órgão que impeça de forma absoluta e definitiva a gravidez da mulher ou em situações clínicas que o justifiquem”¹

La legislación aprobada en Portugal en agosto de 2016 sitúa la gestación subrogada en el ámbito de la reproducción asistida. Sólo estará autorizada en casos excepcionales – como es la total imposibilidad para quedar embarazada o llevar adelante la gestación –, tendrá carácter gratuito y, en todo caso, se llevará a cabo con el consentimiento de las partes afectadas. El Conselho Nacional tiene competencia para supervisar todos los procesos de reproducción asistida, incluida esta modalidad de gestación y el correspondiente contrato entre las partes. Por tanto, la norma no ampara los contratos de maternidad de alquiler o subrogada en los que medie algún tipo remuneración²; es más, estos serían punibles. La ley portuguesa contempla, en cambio, el reintegro de gastos derivados de la atención sanitaria, el transporte y otros conceptos similares, siempre que estén debidamente acreditados. Es decir, la reciente ley regula tan solo la modalidad de gestación subrogada que se suele considerar desinteresada o “altruista”. En consecuencia, la nueva normativa derogaba la legislación vigente desde el año 2006, sobre reproducción asistida, según la cual los contratos de subrogación no estaban permitidos o eran nulos³.

El principal argumento esgrimido a favor del cambio normativo en la materia era la igualdad en el acceso a las técnicas de reproducción asistida, técnicas de las cuales formaría parte la gestación por sustitución. La fuerte discrepancia entre la Asamblea Nacional – aprobó la ley a finales de mayo de 2016 – y el Presidente de la república – vetó esta ley poco tiempo después – vino a demostrar que, en efecto, el enfoque “terapéutico” de la norma suscitaba aun muchas dudas. El texto presentaba, además, ciertas lagunas en relación a aspectos básicos, como son los contratos de gestación y los derechos de me-

1 Lei n.º 25/2016, art. 8.2

2 Ibidem, art. 8.5

3 Lei n.º 32/2006, art. 8.1

nores y mujeres gestantes. Por ello, se considero necesario insistir en el carácter gratuito y en el carácter excepcional de la técnica, tal como ha quedado luego recogido en la Lei 25/2016. A lo largo del proceso, la objeción fundamental para el retraso y las posteriores modificaciones en el texto era que la Asamblea no había tenido en cuenta el informe del Conselho Nacional de Ética dedicadas de manera especial al tema⁴.

Las consideraciones éticas iban desde el respeto por la dignidad de la mujer gestante y, por ello, la no instrumentalización e su cuerpo, hasta los límites entre terapias y proyectos individuales. De acuerdo con esto, el informe del Conselho daba prioridad a la salvaguarda de derechos, los de las gestantes y los de los menores⁵. Al final, la Lei 25/2016 fue revisada en la Asamblea Nacional, y, con algunos cambios, pudo ser aprobada en agosto de ese año. En otros países de la Unión Europea, el tema no ha sido regulado de la misma forma que en Portugal. Sin embargo, los argumentos y las profundas diferencias en torno a esta cuestión han vuelto a estar de actualidad, sobre todo después de la sentencia del Tribunal Europeo, tras la decisión sobre el caso Labassee⁶.

¿Por qué ha tenido tanto eco aquella sentencia? En el año 2011, la demanda contra la República francesa fue interpuesta por el matrimonio Labassee. Varios años antes habían acudido a una agencia especializada de Estados Unidos y habían suscrito el contrato de gestación correspondiente. Pero los Labassee no pudieron inscribir luego en el registro francés a la menor, nacida en el 2001 por subrogación. En Francia, la normativa sobre filiación y nulidad de este tipo de contratos no lo permitía, de modo que el caso fue llevado más tarde por los interesados hasta el Tribunal de Estrasburgo. En su sentencia del año 2014, este reafirmaba el principio de respeto por la vida privada y los derechos de la menor⁷. Por ello y sin entrar en otras consideraciones sobre la maternidad de alquiler, el Tribunal Europeo alegaba inseguridad jurídica para los menores no reconocidos ni inscritos de manera oficial, al margen del hecho de que la ley francesa – al igual que la de otros países europeos – no permite la maternidad subrogada.

Un año después de esto, el Tribunal se pronunciaba en términos parecidos sobre el caso Paradiso y Campanelli contra el Estado italiano⁸. La sentencia reconocía el derecho a inscribir en el registro civil al menor de la pareja, nacido por gestación subrogada. En opinión del Tribunal, esta circunstancia no puede dejar al menor afectado en situación de desventaja⁹. Nada decía el Tribunal sobre la mujer que había llevado adelante la gestación y el parto, en cumplimiento del contrato de gestación. A raíz de ambas senten-

4 Conselho Nacional de Ética Para as Ciências da Vida, 87/CNECV/2016, IV, pp. 12-16

5 Ibidem, p. 18

6 Court Européenne des Droits de l'Homme: Affaire Labasse c. France, Strasbourg, 26/9/2014

7 Ibidem, 75-81, pp.26-27

8 Court Européenne des Droits de l'Homme: Affaire Paradiso et Campanelli. c. Italie, Strasbourg, 27/01/2015

9 Ibidem, 85, p. 28

cias, demandas parecidas se han visto en otros países, con objeto de poder inscribir a los menores. En España y en 2015, el auto del Tribunal Supremo de Madrid¹⁰ reiteraba el criterio de protección de los derechos de todos los menores, incluidos aquellos nacidos tras un contrato de gestación por sustitución. La distinta clase de filiación no ha de ser motivo para discriminar a los menores, era el argumento. Según esto, procede reconocer la filiación biológica paterna y proteger así a los menores.

Algunas de las resoluciones de los tribunales, empezando por las sentencias del Tribunal Europeo, reconocían que la cuestión de fondo – la maternidad subrogada o por sustitución– seguía abierta. Esta práctica no está permitida en la mayor parte de los países y, además, no existe consenso sobre cuál sería la mejor forma de abordar la situación de los menores y de las madres de alquiler. La consideración de los intereses y la protección de los derechos son importantes, pero ¿han de tener siempre prioridad los intereses de los menores sobre los intereses de las gestantes sustitutas? Las formas de enfocar y de valorar los varios aspectos del tema son todavía muy diferentes, como era de esperar en sociedades no homogéneas, cada vez plurales en la forma de entender y llevar adelante los proyectos de vida. Por eso era inevitable que la polémica resurgiera en varios países de la Unión, a raíz de la intervención de los tribunales y, sobre todo, tras la respuesta de asociaciones, movimientos y grupos, comprometidos con la defensa de los derechos de la mujer y la igualdad como principio fundamental.

El principal argumento en contra de la maternidad subrogada ha sido la explotación del cuerpo de las mujeres. Este argumento estaba ya recogido en la Resolución del año 2011, adoptada por el Parlamento Europeo, con objeto de definir el marco para eliminar todas las formas de violencia padecida por las mujeres¹¹. En el 2014, el lobby sueco de mujeres se hacía eco de este serio problema, insistiendo en el riesgo de comerciar con el cuerpo de mujeres – y con niños –, en la integridad del cuerpo femenino – incluidos los órganos reproductivos – y, sin duda, en el respeto por los derechos humanos. Es más, se ha de tener bien presente que las desigualdades de status y de género son las condiciones para generar relaciones no equitativas o de explotación. Por todo ello, el documento¹² cuestionaba el proyecto de regular en Suecia la modalidad “altruista” de maternidad subrogada. En Francia, la reacción fue muy similar. La Declaración sobre este tema reconocía la importancia que tiene el deseo de tener hijos; sin embargo, recordaba que tal deseo tiene o debe tener límites, en especial cuando están en juego los derechos fundamentales de mujeres y de menores¹³. El hecho es que la subrogación presenta ries-

10 Tribunal Supremo, Sala de lo Civil, 28079119912015200003, Madrid 2/02/2015

11 European Parliament, Resolution on priorities and outline of a new EU policy framework to fight violence against women (2010/2209(INI))

12 Sveriges Kvinnolobby, Policy Paper. Surrogacy Motherhood-a Global Trade with Women's Bodies, www.sverigeskvinnolobby.se

13 Déclaration visant à l'arrêt immédiat de la gestation pour autrui, <http://www.stopsurrogacynow.com/the-statement/statement-french/#sthash.aonh9nwq.F23He87a.dpbs>

gos para la salud de las gestantes – quistes, hipertensión, pérdida de fertilidad, efectos de la hiperestimulación ovárica, etc. –; además, muchas de ellas suelen estar poco informadas, sometidas a presiones o siendo explotadas. Existen asimismo ciertos riesgos para la salud de los menores; en consecuencia, la declaración apelaba a los gobiernos y a la comunidad internacional para que se ponga fin a esta práctica.

En España, la iniciativa de varios grupos y su Manifiesto¹⁴ del año 2015 iba en esta misma línea, a fin de recordar la situación de desigualdad que padecen las mujeres. ¿Cómo ignorarla cuando se está considerando la regulación de la maternidad de alquiler? La tesis era que la práctica debe ser rechazada, puesto que el deseo de ser padres no ha de estar por encima de los derechos de las mujeres y de los menores. Este ha sido el principal argumento en contra de la subrogación, tanto la comercial como la altruista; ha sido difundido y debatido en aquellos países en los que ha existido el proyecto de ley o bien grupos muy activos a favor de la maternidad de alquiler. En sociedades diferenciadas, plurales, todavía no existe consenso sobre la regulación del tema. Hay que destacar, sin embargo, que, a día de hoy, aun no se conocen bien los datos al respecto, tampoco las consecuencias de esta práctica en aquellos países que la han regulado o la toleran. ¿Cómo ha afectado a la vida de las parejas, la de las mujeres gestantes y la de los menores nacidos por este procedimiento? ¿Qué beneficios obtienen los intermediarios y las agencias que ofrecen sus servicios a las personas interesadas?

Este tipo de información concreta sería necesaria para deliberar con conocimiento de causa y, luego, tomar decisiones bien fundadas al respecto. Entre tanto, la escasa visibilidad de aquellas mujeres que ya han pasado por la experiencia de la gestación subrogada es, en sí mismo, un problema importante. ¿Quiénes son, cuáles son sus motivos, qué les sucede después? Por eso, porque hay muchas preguntas todavía pendientes, hace falta adoptar el enfoque de género. Este aportará una perspectiva más amplia y completa de lo que significa, en la práctica, llevar adelante embarazo y parto como vientre o madre de alquiler. Mucho hay que decir también de las formas de normar el tema: madres subrogadas, de alquiler, subrogación uterina, vientres de alquiler, úteros de alquiler, etc.

Definiciones y argumentos

“En ningún caso se atiende a los derechos de las mujeres de tomar la palabra como ciudadanas. Y como tales, decidir su vida individual, ni se valora efectivamente su especificidad como creadoras de vida”¹⁵

El foco de atención no ha de estar, por tanto, tan solo en las necesidades de las parejas que tengan problemas de fertilidad. Siendo fundamental, la protección de derechos

¹⁴ Manifiesto <http://nosotrasdecidimos.org/nosomosvasijas/> http://cadenaser.com/ser/2015/06/22/sociedad/1434964262_589599.html

¹⁵ Henriques, M.F.: “Las mujeres y la investigación biomédica”, López de la Vieja, M.T. (ed.) *Ensayos sobre bioética*, Ediciones Universidad, Salamanca, 2009, p. 151

de los menores nacidos por maternidad subrogada tampoco es lo único decisivo. Hay, pues, otros aspectos y más partes interesadas en la cuestión: las mujeres. Aun hoy, la práctica clínica y la investigación biomédica – lo recordaba F. Henriques – no siempre las han tenido o las tiene debidamente en cuenta. Por eso, hay aun bastantes preguntas abiertas. Las gestantes, ¿son madres, creadoras de vida, o solo “portadoras”? ¿Tienen autonomía plena para tomar este tipo de decisiones? ¿Es posible que existan presiones directas o indirectas en su entorno? ¿Tienen información suficiente o derechos reconocidos, en tanto que ciudadanas?

Los argumentos a favor y en contra valoran de manera diferente el papel central que ellas desempeñan en la gestación subrogada. Quizás haya que empezar por ahí, por el lenguaje, pues “maternidad subrogada” es un término menos crudo que otros que, sin embargo, se refieren a lo mismo: maternidad o madres de alquiler, gestación subrogada, gestación de alquiler, vientres de alquiler, úteros de alquiler. Quienes han situado el tema en la esfera de la salud – como si fuera una terapia para los problemas de infertilidad o una forma más de reproducción asistida –, suelen referirse a la “subrogación uterina”¹⁶, entendida como tratamiento destinado a quienes no pueden gestar. El uso del lenguaje es, sin duda, significativo, sobre todo en los dos modelos básicos para el análisis de este problema.

1. La maternidad subrogada consiste en que una mujer acepte llevar adelante embarazo y parto, con la intención de renunciar después a sus derechos sobre el menor y entregarlo a una pareja. El menor será inscrito como hijo de quienes han encargado la gestación; estos serán considerados “padres intencionales”. La gestante puede recibir compensación o remuneración por el embarazo y el parto o, por el contrario respetar el acuerdo de alquiler sin recibir ningún tipo de compensación por dar a luz al niño o la niña que entrega a otras personas. Por lo general, se suele distinguir entre modalidad “comercial” y modalidad “altruista”¹⁷ de subrogación; en la práctica, no resulta fácil distinguir entre compensación por gastos motivados por el embarazo y la transacción comercial, lucrativa. El material genético sirve también para establecer diferencias; la madre subrogada puede haberlo aportado si bien este material puede proceder de donantes de los gametos. Serán considerados “padres genéticos”. A veces, la embarazada es designada como “portadora”- solo portadora –, sobre todo en tales casos. Por tanto, se trata de una práctica compleja, puesto que están implicadas varias personas: la gestante, el niño o la niña, los donantes y los padres intencionales. En ocasiones, estos no tienen o no aceptan luego la custodia del menor –existen casos muy conocidos, con litigios sobre custodia de menores nacidos por gestación subrogada –, pudiendo haber padres encargados de dicha custodia, sin ser donantes ni haber suscrito el contrato de subrogación. En países

16 BOADA, M., COROLEU, B. “Aspectos medicobiológicos de la subrogación uterina”, Puigpelat, F. (Coord.), *La subrogación uterina: análisis de la situación actual*, Fundación Grífols i Lucas, Barcelona, pp. 11-23

17 Permanent Bureau. Hague Conference on Private International Law (HCPI). *A Preliminary Report on the Issues Arising from International Surrogacy Arrangements*, Prel.Do.No.10, 2012, Annex, Glossary, pp. i-ii.

como España, la legislación sobre reproducción asistida, vigente desde el año 2006 solo reconoce que la filiación de los hijos será determinada por el parto, también en casos de maternidad subrogada¹⁸; estos contratos son considerados nulos.

2. El lenguaje es, de nuevo, clave en los dos modelos empleados en los debates sobre este tema: el mercado y la prostitución. Ambos han servido para debatir y para construir de manera bien distinta los argumentos a favor y en contra de la maternidad de alquiler.

2.1. En el primer modelo, este tipo de gestación es considerado un “trabajo” o un servicio como otros que unos agentes pueden prestar a otros. En este caso, se trataría de un trabajo “reproductivo”, distinto al productivo aunque sujeto a algunas reglas similares. En este modelo de mercado, los agentes han de ser libres para dar su consentimiento, si así lo estiman; los contratos han de ser exactamente como aquellos que definen las transacciones, con sus respectivos límites y garantías. Es de suponer que las partes que acuerdan la gestación subrogada cumplirán estas condiciones y, además, incrementarán con ello su bienestar: ambas partes obtendrán algo que desean. Por tanto, no tendría sentido prohibir la gestación de alquiler si se cumplen todas las condiciones y los agentes actúan libremente. Es más, intervenir en la esfera privada sería una muestra clara de injerencia o de paternalismo, algo poco justificable con un enfoque de neutralidad liberal. En consecuencia, los argumentos son aquí favorables a la regulación y aceptación de esta práctica.

2.2. Por el contrario, el modelo de prostitución señala que existen actividades que son o han de ser especiales: se trata de algo que ni se compra ni se vende. La gestación de alquiler no sería, entonces, de un trabajo o un servicio como los demás. La maternidad no lo es o no debe serlo. Además, la información disponible indica que la situación de las gestantes y de las parejas que hacen este tipo de encargos suele ser muy diferente, asimétrica. Ello implica riesgos, como la explotación de mujeres en condiciones de vulnerabilidad. Si se dejara entrar al mercado en la maternidad, los efectos negativos afectarían tanto a las mujeres – en situación de desigualdad, siendo explotadas, mal informadas, sin autonomía efectiva, etc.- como a los menores. Con toda probabilidad, unos serían más deseados o cotizados que otros, podrían ser rechazados si no se ajustaran a los estándares marcados por quienes los encargan, estarían en riesgo de abandono, habría problemas con su custodia, etc. En definitiva, la vulnerabilidad de los agentes aconseja que la maternidad subrogada sea prohibida o, de ser este el caso, que sea regulada pero con las debidas restricciones. El enfoque liberal o libertario no ha tenido en cuenta estos graves problemas. ¿Qué significa, entonces, neutralidad ante la decisión de los agentes?¹⁹ En suma, aquí los argumentos son contrarios a la práctica, si bien hay matices en cuanto a la prohibición o regulación destinada a evitar el tráfico ilegal y otros probables abusos.

¹⁸ Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida, art. 10

¹⁹ SUNSTEIN, C.: “Neutrality Constitutional Law (with Special Reference to Pornography, Abortion, and Surrogacy)”, *Columbia Law Review*, 92, 1992, pp. 1-52

Tanto si se está a favor como si se rechaza la maternidad subrogada, el hecho es que existen riesgos evidentes, a considerar mucho antes de permitir y de aceptar la maternidad subrogada como práctica normalizada. Por un lado, constituye un fenómeno social en aumento, sobre todo por su carácter transnacional y global. Muchas parejas se dirigen a países que permiten o toleran contratos de gestación subrogada, surgiendo así las complejas cuestiones de filiación de menores, sobre las que se ha pronunciado en los últimos años el Tribunal Europeo y, en España, el Tribunal supremo. Es obvio que la protección de los menores y de sus derechos ha de ser tenida en cuenta. Por otro, están los riesgos y, también, la necesidad de proteger a las mujeres gestantes, una parte que es obviamente fundamental en todo ello y, también, es muy vulnerable en los contratos y relaciones de subrogación. Por ello, la perspectiva de género contribuye a un mejor conocimiento de la situación y, en consecuencia, a una mejor justificación de los argumentos en torno a este tema, tan complejo y polémico²⁰

Algunas conclusiones.

Los riesgos de la maternidad o gestación subrogada – también conocida como subrogación uterina, vientres de alquiler, úteros de alquiler, madres portadoras, etc.- afectan a distintos agentes y lo hacen en distinta medida²¹: Estos riesgos van desde el posible abandono de menores, los conflictos en torno a la filiación, litigios sobre su custodia, derecho a conocer sus orígenes, posible tráfico de menores, tráfico de mujeres, dudas sobre el consentimiento de la gestantes, explotación, cambios en la relación de los padres intencionales con consecuencias importantes para las gestantes y los menores, intermediarios poco escrupulosos, agencias dedicadas al tema que asumen luego pocas responsabilidades, problemas que llegan a las instituciones, etc. La lista puede ser larga, además la información disponible a este respecto es aun incompleta y, en muchos casos, del todo inexistente. Pero se trata de un fenómeno creciente, a tener en cuenta y sobre el cual hay que reflexionar con detenimiento, empezando por las ventajas y, también, las desventajas del mercado en áreas que antes escapaban a sus reglas²².

¿Se trata de una técnica más para la reproducción asistida? ¿Existe el derecho a tener hijos, aun cuando existan graves problemas de infertilidad? ¿Qué decir de la parte menos técnica, como es el embarazo de las madres del alquiler? ¿Hay cosas o actividades

20 "A feminist account of embodiment includes a perspective on what it implies to be situated in the world, but also takes into consideration that social meanings are attached to our bodies. The body in feminist theory is the point where normative social structures cross.", HALSELMA, A., HENRIQUES, F., "Introduction", HALSELMA, A., HENRIQUES, F (eds.): *Feminist Explorations of Paul Ricoeur's Philosophy*, Lexington Books, Lanham, 2016, p. 6

21 Permanent Bureau. Hague Conference on Private International Law (HCPI). *The Parentage/Surrogacy Project. An Updating Note*, Prel. Doc.No. 3A, 2015, Annex II, pp. i-ii

22 SANDEL, M., *What Money Can't Buy*, Penguin, New York, 2012, pp. 70-72

especiales, que no se deben comprar ni vender? ¿Es correcta la forma de referirse y de tratar a las gestantes o “portadoras”? ¿Hasta qué punto se respetan los derechos y las decisiones de quienes son denominadas “úteros de alquiler”? Muchas preguntas carecen de respuesta clara, no sólo cuando afectan a la filiación y a la custodia de menores. Existen, eso sí, algunas recomendaciones que van en una misma dirección: haría falta colaboración internacional, a causa de la complejidad del tema²³ y, ante todo, por la diversidad de lugares, culturas y agentes implicados en la práctica de subrogación. En los países de la Unión Europea, las opiniones y las normas son muy distintas, tal como se demostró en el año 2013, a raíz del estudio realizado a iniciativa del Parlamento Europeo²⁴. La Lei 25/2016 en Portugal ejemplifica esta diversidad de enfoques y de normas para regular el tema.

El pluralismo caracteriza a las sociedades y países de la Unión Europea, es un rasgo que define a aquellas sociedades y países que reconocen la heterogeneidad de formas de vida y la diversidad cultural, dentro y fuera de sus fronteras. Por eso no se han de imponer ni prohibir, sin más, proyectos personales. En temas de salud y reproducción el respeto por el pluralismo es especialmente necesario. Sin embargo, el respeto por vidas y proyectos individuales se debe entender de forma inclusiva, conforme a principios básicos como son la igualdad, la autonomía y la justicia. El análisis bioético tendrá, pues, en cuenta tanto la pluralidad como el respeto por derechos fundamentales, incluidos los derechos de las mujeres:

“...las éticas aplicadas son éticas cívicas, es decir, éticas conformes con las sociedades pluralistas, no pudiendo por eso ser éticas de máximos, o sea, éticas que hablan al respecto de los ideales personales de vida buena”²⁵

23 Hague Conference on Private International Law (HCPI): *Report of the February 2016, Meeting of Experts Group on Parentage/Surrogacy*, Prel.Doc. No. 3, p. 3; Permanent Bureau. Hague Conference on Private International Law (HCPI). *A Preliminary Report on the Issues Arising from International Surrogacy Arrangements*, Prel.Do.No.10, 2012

24 European Parliament. Directorate General for Internal Policies: *A Comparative Study on the Regime of Surrogacy in EU Members States*, European Union, 2013, pp. 1, 12-13

25 HENRIQUES, M.F., “La bioética en Portugal: perspectivas”, LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T. (ed.) *Bioética en plural*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014, p. 111

Educar os filhos de alguns. A teoria educativa de Locke na prática de Joana Rousseau de Villeneuve

MARIA TERESA SANTOS

Professora auxiliar no Departamento de Filosofia, Universidade de Évora. Investigadora do CIDEHUS.

Nota de abertura

Na Universidade de Évora, Fernanda Henriques foi a introdutora dos *Estudos sobre as Mulheres*, enquanto matéria epistemologicamente sustentável, e deu a entender que essa introdução era ‘como que’ um compromisso intelectual e moral de responsabilidade comum. E se uso aspas simples ao escrever ‘como que’ é para dissociar os termos ‘compromisso’ e ‘responsabilidade’ da ideia de militância ideológica, pois tão só pretendo dar conta duma energia intelectual invulgar e fixar a marca duma docência que abriu espaço académico para o estudo da obra de filósofas e que a partir da Filosofia dialogou com outras áreas do saber, de modo a resgatar o pensamento, o discurso e a acção das mulheres. Diálogo cerzido com argumentos, ao qual muitas/os docentes aderiram e a partir do qual seguiram vias próprias; diálogo aberto concretizado em cursos, projectos multidisciplinares, encontros académicos e publicações, ultrapassando os limites da própria Universidade.

Dado o enquadramento, resta-me, para este livro de homenagem a Fernanda Henriques, propor algo que se integre nos Estudos sobre as Mulheres. Optei pela leitura de *A Aia Vigilante*, livro de Joanna Rousseau de Villeneuve, publicado em 1767. Na opção convergem duas razões, desniveladas uma da outra. Começo por referir a razão simbólica. Do livro, catalogado de raro, encontra-se um exemplar na Biblioteca Pública de Évora. E a Biblioteca representa para a Universidade de Évora um rasgo da memória intelectual e docente do seu primeiro período, que vai de 1559 (inauguração) a 1759 (ano de encerramento), pois nela se conservam algumas obras e apostilas desse período. A evocação das duas instituições, fisicamente próximas, ganha assim valor simbólico. Todavia, por derivação associativa, também o próprio livro evoca a história dramática da Universidade. A autora – Joanna Rousseau de Villeneuve – foi aia dos filhos¹ do conde de

1 O livro visa a formação de crianças pertencentes à elite e destinadas ao cumprimento, directo ou indirecto, de altas funções, como era expectável dos filhos e filhas do Conde de Oeiras. Deixo os nomes: Henrique José de Carvalho e Mello, Teresa Violante Eva Judite de Daun, Maria Francisca Xavier Ema Anselma de Carvalho e Daun, José Francisco Xavier Maria de Carvalho Mello e Daun, Maria Amália de Carvalho e Daun. O primeiro filho nasceu em Janeiro 1748 e a última filha em Agosto de 1756, datas que permitem estimar o tempo passado por Joanna de Villeneuve ao serviço do Conde. Deve ter começado em 1748, ou no ano seguinte, e permanecido, pelo menos, até à data de publicação do livrinho, quando a filha mais

Oeiras², precisamente quem determinou o encerramento da instituição eborense que demoraria dois séculos a reabilitar o seu uso académico.

A segunda razão é difícil de classificar pois combina interesses de ordem filosófica, pedagógico-política e feminista, uma vez que o livro permite ser abordado nestas três perspectivas, não obstante diferirem em consistência e intencionalidade redactorial. Nele ganha prioridade a ordem educativo-política que subentende a preocupação deontológica para com a educação do futuro cidadão do Estado. Se bem que os termos ‘deontologia’ e ‘cidadania’ não estejam expressos, Joana de Villeneuve apresenta a Aia como pessoa com deveres sócio-políticos e com fundamentação epistémica, a quem se reconhece autoridade profissional. Neste texto opto por pôr em evidência duas facetas de Joanna de Villeneuve: a autora e a leitora. Autora com intencionalidade enunciativa e com segurança propositiva, num século em que a literatura pedagógica deixava de ser dominada por homens; leitora de John Locke (1632-1704), capaz de dar sentido prático à sua filosofia educativa. Ela representa o tipo de leitora que busca fundamentos e que põe na mesma plataforma interpretativa a teoria elaborada e a observação, prática e reflexão pessoais.

O presente texto é formado por um conjunto de notas correspondentes a momentos distintos de investigação e abordagem. Demora-se na contextualização por necessidade de recolher dados dispersos a fim de esclarecer a identidade da autora e compreender o sentido de oportunidade e conformidade política do livro. Segue-se a aproximação de Villeneuve ao pensamento educativo Locke. A influência deste é evidente mas a autora acrescenta-lhe uma camada de mistura interpretativa e experimentada: uma, a circularidade reelaborativa entre ler, pensar, observar, experimentar, o que define a actividade educativa; outra, a defesa de uma educação “natural e livre” (Villeneuve, 1767, p.116). E se o seu pensamento é devedor a Locke, Locke fica-lhe a dever a transposição para o plano prático das ideias que fixou no plano teórico.

Em suma, trazer Joanna de Villeneuve para este texto ganha sentido a partir da seguinte afirmação de Fernanda Henriques: “(...) apesar de toda a invisibilização, não foi possível fazer desaparecer [as mulheres] da história das ideias e da cultura” (Henriques, 2010, p.19).

Nota biográfica: os dados e para além dos dados

É escassa a informação biográfica disponível sobre Joanna Rousseau de Villeneuve. A escassez não surpreende por a invisibilidade pública se impor às mulheres como condição

nova tinha 10 a 11 anos de idade, pois a aia assumia o posto logo após o desmame e terminava sua tarefa entre os 7 e 10 anos de idade da criança, quando passava para o mestre ou tutor. Dado que o Conde deixou Viena a 3 de Setembro de 1749 (COELHO, 2003, p. 28), quando o primeiro filho tinha 17 meses de idade, é provável que Joanna de Villeneuve tenha sido contratada na cidade austríaca.

2 Posteriormente Marquês de Pombal, titulação decretada a 16 de Setembro de 1769. Doravante também será referido por este título.

de modéstia³. Acresce que esta mulher trabalhava como aia na segunda casa política de setecentos, precisamente a casa de Sebastião José de Carvalho e Mello, Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino. Convinha resguardar do olhar público tudo o que pudesse deixar transparecer a gestão da economia doméstica e a intimidade familiar. Todavia esta hipótese proteccionista da vida privada tem força afirmativa relativa quando posta ao lado do que se me afigura ser o objectivo político da publicação do livro: reformar a educação doméstica de crianças da aristocracia portuguesa, tendo como modelo a educação dada em casa aos filhos do futuro Marquês de Pombal. Voltarei mais tarde ao assunto.

Que dados biográficos se podem recuperar? No Dicionário Bibliographico Portuguez, de Innocência da Silva (1883, tomo. X, p. 144)⁴ existe um verbete que apenas relaciona o nome da autora ao nome do livro e repete a informação mínima dada por ela mesma no Prólogo de *A aia vigilante*: nacionalidade francesa e aia de profissão. As obras dicionarísticas mais recentes nada adiantam (Reis & Lopes, 2002; Andrade, 1999) e a pesquisa de arquivos paroquiais franceses disponíveis na ‘internet’ também nada avança de esclarecedor⁵. Apesar de não se acrescentar qualquer novidade aos dados biográficos conhecidos, importa insistir no que está para além dos dados, isto é, a sobreposição da biografia relativamente à obra e a notícia avulsa da obra. Em termos gerais, em Portugal, os estudos sobre as mulheres incidem preferencialmente em trajectórias individuais, pontualizadas como excepção e associadas à produção artística (escritoras, pintoras, ...) ou a retratos aristocráticos (rainhas, princesas, ...). Só recentemente se começou a tecer um discurso de carácter integrativo sobre a presença, o percurso, a produção, as fun-

-
- 3 A modéstia é uma categoria ambígua por ser evocada para protecção pública das mulheres e por justificar a sua dependência. Vasquez considera que a modéstia, reforçada pela ocultação e pelo silêncio, faz parte de uma “complexa estratégia de ocultação baseada, precisamente, na criação de uma imagem pública” (VASQUEZ BELLO, 2005, p.135). No caso das mulheres cultas de classe social superior, ou associadas a essa classe, o objectivo da modéstia consiste na “acumulação de capital simbólico em função da origem social e da adopção de normas estritas de comportamento, que neutralizem qualquer intento procedente de pessoas de inferior classe social (...) por desprestigiar o bom nome da dama em questão. Falamos em «desprestígio» porque o estrito código de conduta exigido às mulheres convertia qualquer indiscrição em um motivo de censura (*Ibid*, p.135).
 - 4 Transcreve-se a nota biográfica: “D. Joanna Rousseau de Villeneuve, de nação francesa, mas residente em Lisboa, onde parece exercer a profissão de aia, ou mestra, em casa de pessoa grada n’esta capital” (SILVA, 1883, X, p.144). cujo nome não aparece registado nos livros de despesa da casa de Marquês, integrados na colecção pombalina adquirida pela Biblioteca Nacional e composta por vários papéis do arquivo pessoal.
 - 5 Todavia os apelidos da autora suscitam interesse. Ambos se cruzam algumas vezes na trama genealógica francesa do século XVIII, o que pode dar a entender a ligação familiar, mais ou menos próxima e legítima, desta mulher a um círculo aristocrático francês. Se se atender à origem social das aias empregadas nas grandes famílias, a hipótese de uma linhagem aristocrática não é de rejeitar (DUBY & PERROT, 2002). Outra hipótese, mas tão-só para o nome ‘Villeneuve’, é a opção da autora por um pseudónimo toponímico, sinalizando o seu local de nascimento ou de proveniência regional. As duas hipóteses são inconsistentes mas os apelidos prendem a atenção por, no mesmo período, remeterem para pessoas com relevo no plano literário e educacional: Madame de Villeneuve (1695-1755), jovem viúva dedicada à escrita de novelas e contos, sendo referência “A bela e o monstro”, e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

ções desempenhadas, as posições intelectuais (literárias, políticas, pedagógicas,...) e os círculos de influência das mulheres portuguesas, das estrangeiradas ou das estrangeiras que viveram em Portugal, concordando ou não com o poder legitimado. A falta de um estudo sistemático conduz à indiferenciação e ao tomar a indiferenciação como o padrão natural de leitura aplicável a este tipo de estudos, que ‘põe todas as mulheres no mesmo saco’, não só se vicia a leitura como também se impede a projecção do pensamento e da acção das mulheres no quadro da dinâmica divergente da construção do mundo. Exemplo de ‘pôr todas no mesmo saco’ é a afirmação de Raquel Bello Vaszqez a propósito das produtoras setecentistas conhecidas na historiografia literária. Transcrevo a passagem, apesar da extensão do recorte:

“[...] podemos assinalar na segunda metade do século XVIII, para além das já citadas Teresa de Mello Breyner e Leonor de Almeida, um número relativamente grande de produtoras e/ou mediadoras no sistema literário português: Teresa Margarida da Silva e Orta, Micaela de Sousa Cesar e Lencastre (Viscondessa Balsemão, “Natércia”, (1749-1824), Joana Rousseau de Villeneuve, Leonor da Fonseca Pimentel, Soror Theresa Angelica Peregrina de Jesus, a Condessa de Pombeiro, a Condessa de Soure, Joanna Isabel de Lencastre Forjaz (“Aonia”), Maria do Patrocinio, Maria Lobo, a freira Maria do Monte, Francisca de Paula Possolo da Costa (“Francilia”), Ana Bernardina Pinto Pereira de Sousa Noronha, Rita Clara Freire de Andrade, Ana Josefa de Bivar, Isabel Peregrina de Salazar Vasconcelos e Crato (1736-1814), Maria da Graça Fortunata, Margarida Gertrudes de Jesus, Maria Antónia de S. Boaventura e Menezes, Maria Micaela dos Prazeres, Ângela do Amaral Rangel” (Bello Vásquez, 2005,84).

Esta panóplia desoculta nomes, sim, mas confunde personalidades. Ora Joana de Villeneuve, também ‘metida neste saco’, distingue-se das demais por escrever no quadro de uma função profissional: de Aia para Aias. Se bem que a sua escrita se submeta ao protocolo da publicação (colocar-se sob protecção de um superior e mostrar humildade autoral), é através dela que assume uma posição firme decorrente da experiência reflectida. Começa por se situar numa determinada linha teórico-prática do exercício educativo, reivindica para as suas recomendações pedagógicas uma extensão generalizadora com força prescritiva e propõe-se a si mesma como formadora de aias, ou seja, modelo na arte do como-fazer educativo.

Nota sobre influências no pensamento pedagógico português do séc. XVIII

São poucos os textos sobre educação que até 1767, ano de publicação de *A Aia Vigilante*, têm a assinatura de mulheres (Adão, 1997), não obstante a dinâmica do mercado editorial⁶. Em *A Aia Vigilante* declara-se a influência de Rollin e Locke, deixando-se

6 Em Setecentos, o número de publicações é significativo, em alinhamento com a tendência europeia. O caso de França serve de termo de comparação: “A partir de 1760, o problema da educação, feminina e masculina, invade as consciências iluminadas. Entre 1715 e 1759 foram publicados 51 obras tratando de educação, número que passou a 161 para o período 1760-1790” (ARRIÈS & DUBY, 1994, p.349).

pressupor que a autora tem intenção de contribuir para o reforço da frente ideológica exposta aos avanços das novas doutrinas pedagógicas e sociopolíticas de Setecentos, nomeadamente a de Rousseau. É uma estratégia que passa despercebida pela configuração utilitarista do livro – manual de procedimentos práticos destinados a aias e amas – e pela modéstia e honestidade do objectivo: transmitir um método experimentado no quotidiano educativo. O apoio buscado em Rollin e Locke, dois dos pensadores da estima ideológica do Conde de Oeiras, indica uma afinidade teórico-prática entre a autora e o político. Uma afinidade que parece associar-se a uma estratégia mutuamente concordante: prescrever como educar no âmbito privado, onde as acções reformistas não chegavam por decreto. A publicação do livro acabou por dar consentimento antecipado à intencionalidade agónica da política reformista centralizadora, invasora do público e do privado, própria do futuro Marquês. E neste sentido o livro saiu da casa de Sebastião José de Carvalho e Mello para servir de espelho, dentro da lógica ético-política inerente ao ‘speculum principis’: mostra o que se faz em casa do Conde (e o que se faz está de acordo com o pensamento político-educativo deste) e mostra o que se deve fazer em outras casas da aristocracia ou burguesia que queiram nivelar-se tão alto e ilustrar-se tanto. O duplo efeito da ostentação especular – o que é e o que deve ser – faz com que o livro funcione, dentro das casas dos outros, como normativo racional único, algo conveniente a um regime com a pretensão de impor o controlo estatal absoluto, mesmo na educação privada das casas nobres e burguesas.

A estratégia invasora acerta-se com a estratégia defensiva, tão cara ao Conde: é necessário defender contra as ideias desconcertantes de Jean-Jacques Rousseau. As palavras iniciais do Prólogo de *A Aia Vigilante*, escrito pela autora, revelam a intencionalidade política da educação privada: “ser útil a uma Nação”. Palavras aprovadas e repetidas pelos três censores da Mesa do Santo Ofício, que no ano seguinte seria substituída pela Real Mesa Censória, criada por Alvará de 5 de Abril de 1768. Pode-se ler: “pela grande utilidade que dará à República política, e cristã”, do dominicano Fr. José Malaquias; por “contribuir para o adiantamento, conservação, e felicidade dos Estados, sendo reguladora”, de Fr. Manuel do Cenáculo⁷; por “ser útil a uma Nação”, de José Caetano de Mesquita. O argumento da utilidade decorre não tanto das recomendações pedagógicas mas dos “bons Escritores” convocados em apoio das ideias pedagógicas e da prática educativa⁸. “Bons”, por defenderem certa concepção de governação e de Igreja, servindo o seu mé-

7 Fr. Manuel do Cenáculo dá um parecer pelo Ordinário, a 4 de Março de 1967, e não prefacia o livro como por lapso referiu Renato Amatuzzi numa comunicação intitulada “Educação como herança: os manuais de instrução para nobres portugueses no final do século XVIII, uma análise da carta do padre Francisco Luís Leal para o 2.º Conde da Ega”, apresentada no VI Congresso Internacional de história, de 25 a 27 de Setembro de 2013. Dá um parecer pelo Ordinário, a 4 de Março de 1967.

8 Fr. Manuel do Cenáculo repreende, no tom condescendente da advertência, a referência explícita aos nomes de Rollin e Locke: “Conferem grande autoridade a estes Documentos as Doutrinas dos bons Escritores, que a ingenuidade da Autora não soube ocultar” (Villeneuve, XIV). A prudência no estilo é uma prática oposta à transparência da remissão autoral exigida pelas regras actuais.

todo de paliçada ideológica à invasão das teorias rousseauianas e protestantes. Ora esta interpretação proteccionista admite duas questões:

uma, foi o livro uma encomenda do Marquês à aia dos seus filhos?;

outra, Joanna de Villeneuve leu *Emílio ou da Educação*, publicado em 1762, precisamente cinco antes da publicação de *A Aia Vigilante*?

Não se pode garantir positivamente qualquer uma das possibilidades, mas a ocorrência de ambas é provável. Em relação à primeira, e sabendo-se dos obstáculos à autonomia das mulheres, o lançamento de *A Aia Vigilante* pode ter sido pensada como parte integrante da ‘política da casa’ do Conde. Podem ser consideradas algumas possibilidades interpretativas: mostrar a amplitude e consistência do seu trabalho de reformador estatal junto da Corte; criar novo ambiente educativo no espaço privado de cada casa, onde não podia impor a sua acção reformista; exhibir, como exemplo, o progresso ilustrado de sua casa. Em relação à segunda possibilidade colocada, se bem que em Setecentos a recepção dos livros de Rousseau só tenha tido expressão em “pareceres, sentenças e éditos emanados da Real Mesa Censória” (Outeirinho, 1994, p.155), como afirma Maria de Fátima Outeirinho ao constatar a ausência de referências à obra. Todavia a emissão destes documentos oficiais pressupõe, por um lado, avaliação directa e, por outro, conhecimento da circulação dos livros entre leitores, muitos trazidos por diplomatas e livreiros⁹. Quer dizer, os livros de Rousseau circulavam e foram submetidos a apreciação oficial. Ora até é provável que Villeneuve tenha lido Rousseau em casa do Conde. E se evitou mencioná-lo não foi certamente por evitar a discordância, pois a introdução de uma argumentação discordante demarcaria melhor o seu pensamento; talvez, sim, por cumprimento da intenção censória de silenciar a sua doutrina e ignorar a sua existência, riscando-lhe o nome no quadro referencial da pedagogia. Esta justificação de exclusão não é usada por Joanna de Villeneuve. É de ordem metodológica e generalista o critério de exclusão apresentado a respeito das referências autorais: evitar “amontoar autoridades, acumular alegações” (Villeneuve, Prólogo,VI), pois a exibição de erudição, “além de fastidiosa, pareceria alheia da notícia de uma mulher, a que se não favorece pouco” (Ibid., VII). Por conseguinte, a excepção feita a Rollin e Locke distingui-os como referência directiva com total autoridade e peso ideológico. As recomendações dadas por Joanna de Villeneuve para actuação das aias não podem ser encaradas como técnicas de objectividade neutra sugeridas por uma mulher com séria experiência educativa. Tais recomendações estão animadas por uma ideologia política absolutista ajustada ao prenúncio reformista do Conde. A declarada influência de Rollin e Locke torna-se assim mais

9 Eram muitos os livreiros franceses estabelecidos em Portugal (OUTEIRINHO, 1994). E foi o conhecimento da circulação, por aquisição ou empréstimo, de livros com doutrinas heréticas e adversárias ao Estado que a lei de 5 de Abril de 1768 impôs a elaboração de um Índice Expurgatório e que a lei de 10 de Julho de 1768 determinou aos proprietários de livros ou manuscritos a obrigação de apresentarem à Real Mesa Censória a lista do que tinham em casa, loja ou livraria, bem como a licença para leitura de livros proibidos, concedida com restrições.

clara: a eleição das “boas” correntes pedagógicas evita a sedução dos “erros” publicitados pelos “maus” filósofos. É sobre a base das “boas” correntes que se desfazem os equívocos das novidades filosóficas e que se pretende edificar uniformemente a reforma pombalina, enquanto política esclarecida do bem essencial à governação. Neste sentido, Joanna de Villeneuve contribui tacitamente, mediante a sua autoridade experiencial, para chegar a um público particular ‘avulso’, ou seja, fora do controlo do sistema educativo estatal e congregacional – as aias –, responsáveis pela formação de crianças e jovens da elite social que nessa idade não ia à escola, ficando imunes à endoutrinação do programa estatal.

A eleição de Rollin e Locke, que amparam as críticas e as propostas substitutivas de Joanna de Villeneuve aos hábitos educativos portugueses, revela que a sua actuação discursiva está dentro dos limites da legitimidade do poder. A autora manifesta sintonia ideológica com o círculo dos políticos e intelectuais esclarecidos, comprometidos com a renovação das dimensões-chave da vida política nacional. Para a dimensão pedagógica Rollin e Locke foram apropriados como fonte das propostas reformistas de Setecentos, sobretudo importada por estrangeirados. No caso de Rollin, é significativa a apropriação teórica encontrada em Luís António Verney, estendendo-se pelo âmbito, a matéria, os objectivos pedagógico-políticos e os métodos de ensino-aprendizagem expostos em *De la manière d’enseigner et d’étudier les Belles-Lettres par rapport à l’esprit et au cœur* (1726-1728). Significativa ao ponto de só por si evidenciar uma proximidade literal abusiva, sobretudo à luz dos critérios actuais, no Verdadeiro Método de Estudar, muito bem sinalizada pelos cotejos textuais de Salgado Júnior no aparato crítico da edição comentada do Verdadeiro Método de Estudar (Júnior, 1952, pp.123-126)¹⁰.

Como acima se referiu, *A Aia vigilante* foi publicado em Lisboa no ano de 1767, cinco anos depois da publicação de Emílio ou da Educação (1762). Os cinco anos que intervalam as duas publicações davam tempo suficiente à leitura. Será que *A Aia vigilante* poderia ter surgido em reacção? Admitindo a hipótese, então o livrinho de Joanna de Villeneuve teria sido uma das primeiras reacções à recepção portuguesa de Emílio, cuja circulação seria mais tarde proibida com fundamentação em argumentos de substância mais política que pedagógica. Uma reacção a respeito dum ideário reformista de visão política que ia da esfera familiar à social (Monroe, 1939, p.14) e que se servia da educação de cunho naturalista para viabilizar a reforma. Mas deixe-se o quadro das hipóteses.

10 As referências a Rollin são frequentes no diploma pombalino que reforma o ensino elementar em Portugal e introduz nova visão do sistema e dos métodos de educação. Em *Instrucções que El Rei meu Senhor houve por bem aprovar*, de 1772, são recorrentes o uso de termos como ‘fácil’, ‘agradável’, ‘gosto e o proveito’, ‘claro’, ‘abreviado’, ‘proporcionado’. Esta adjetivação é própria do ambiente censório da época que força à leitura dos autores eleitos. Ao mesmo tempo a Real Mesa Censória proibia a importação das obras de Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hobbes, Spinoza, etc.

4. Nota sobre a publicação de *A Aia Vigilante*: dependência proteccionista

Ao gosto da época, o livro ostenta um título longo seccionado: *A aia vigilante* ou reflexão sobre a educação de meninos, desde a infância até à adolescência, que à Ill.ma e Ex.ma Senhora Condessa de Oeiras oferece D. Joanna Rousseau de Villeneuve. Começa-se com um título curto substantivado (*A aia vigilante*), junta-se um subtítulo que corresponde a uma alternativa e a um reforço descritivo do título, e fecha-se com a indispensável dedicatória, condição da dependência proteccionista da autora. Sem considerar o aspecto económico, pois lançar um livro no mercado acarreta custos, apresentar-se com identidade de escritora, por um lado, e, por outro, levar ao conhecimento público uma assumida correlação pessoal entre o que se pensa e faz indica uma afirmação muito forte da autora, o que comporta riscos. Riscos que o protectorado ajudava a ultrapassar. O facto de a protecção ser condição necessária, tanto mais segura quanto mais prestigiado o protector, pressupõe reconhecimento da autoridade de alguém e estabelece uma relação de dependência¹¹, da qual o protector colhe benefícios, seja para si seja para a sua casa. Há outras razões de conveniência a aduzir. O protectorado, sobretudo quando requisitado a pessoas com influência, representava um passo no reconhecimento do escritor por parte do público leitor e mitigava o embate com o tribunal inquisitorial.

A autorização para a impressão resultava de um processo censório complexo por requer licenças a um concelho de origem tridentina que atestava, ou não, conformidade à moral e doutrina católicas. A censura era constituída por três instâncias. Ao Desembargo do Paço juntava-se o Ordinário da Diocese e o Conselho Geral do Santo Ofício¹², e em conjunto examinavam as obras antes e depois da impressão. Só depois se obtinha a licença de circulação, tal como reitera a fórmula: “para se dar licença para correr, e sem eia não correrá” (Villeneuve, 1767, xiii, xvii, xx). Quanto à configuração gráfica cabe referir que o texto é corrido e estende-se por 119 páginas (média de 100 palavras por página), sem secções temáticas. À excepção de uma curta introdução sobre a função das aias, a quem Joana de Villeneuve se dirige no tom coloquial de quem dita lições ou profere uma aula, o livrinho concentra-se em recomendações, intercalando perguntas para reforçar o tom coloquial e prende a atenção. Pelo formato, trata-se um ‘livre de poche’: fácil de transportar e de consultar.

Como classificar este livro? É consensual inclui-lo no grupo dos manuais de comportamento, mantendo a classificação de Ivone Leal, a quem se deve o arrolamento das publicações sobre tratados de saber-viver com propósito didáctico e intencionalidade de modeladora, publicados em Portugal (Leal, 1995). O dar a conhecer os tratados de

11 Só aparentemente a protecção e a dependência são modos relacionais equilibrados de consentimento mútuo. Configuram modos de dominação associados a uma violência simbólica naturalizada associada à concepção de subalternidade. decorrente dadas mulheres. (DUBY & PERROT, 1995, p. 58).

12 A publicação de *A Aia Vigilante* é anterior à criação da Real Mesa Censória, instituída por Marquês de Pombal, em 1768, numa tentativa de unificar o processo censório sob a autoridade de um único tribunal e de reforçar a autoridade sob as vertentes fiscalizadora e censória.

‘savoir-viver’ constituiu um marco epistemológico nos Estudos sobre as Mulheres e Estudos de Género que nos anos 90 se começaram a desenvolver com sistematicidade em Portugal¹³. E é no contexto desta investigação pioneira e generalizadamente recolectora, que se deve compreender a inclusão de *A Aia Vigilante* naquela categoria. A seu favor está o facto de o livrinho conter valores éticos e normas de sociabilidade, mas isso não constitui substância própria para justificar a classificação. Antes de mais, trata-se de um manual pedagógico. Destina-se directamente à formação de aias, o que só por si dá ao livrinho um singular carácter utilitário. Todavia fornece critérios para a escolha de amas e conselhos para a actuação de amas. A distinção de actuação e categoria entre umas e outras é estabelecida no livro por uma adjectivação interessante: ‘extremosa’ ama; ‘inteligente’ (Villeneuve, 1767, p.16) e ‘prudente’ aia (Ibid., p.38).

Para além de responder a uma necessidade formativa, o livro insere-se, como tenho estado a acentuar, na ideologia e estratégia da reforma educativo-política do Conde, ou seja, inscreve-se num certo horizonte histórico. Concertado com o espírito das Luzes Oitocentistas, o livrinho apresentava-se como resultado duma razão aplicada a todas as situações educativas, enfrentadas tal como elas são, sem cedências supersticiosas debilitantes da energia física e do carácter das crianças.

O livrinho só teve uma edição, o que não se estranha. Com o afastamento do Marquês do governo, na sequência da morte do rei D. José, em 1777, e da Viradeira, muitas publicações por ele apoiadas ou a ele dedicadas foram esquecidas. Pode-se aduzir outra razão: o número restrito das destinatárias. Embora não se possa dar resposta por falta de indicadores, ocorre perguntar quantas aias haveria em Portugal e quantas teriam lido o livrinho. Ou ainda, que sucesso formativo teve *A Aia Vigilante*? Esta pergunta remete para uma zona vazia na História da Educação: o registo das aias e o desenho da sua auto-formação. Para satisfazer esta necessidade auto-formação outros livros apareceram no mercado nos finais de Setecentos, sobretudo franceses. Livros que, seguindo o princípio diferenciador da modernidade, mantinham abordagens específicas e desequilibradas. Áurea Adão lembra o descompromisso do Marquês a respeito da educação estatal das meninas, ao limitar-se a criar escolas régias masculinas: “Na verdade, o ensino feminino não mereceu então, dos nossos governantes, uma atenção especial, cabendo a ordens religiosas provenientes da França (Ursulinas e Visitação) o mérito de terem concorrido para a educação de algumas raparigas portuguesas” (Adão, 1996, p.87). Por conseguinte, e regressando à questão da qualificação do exercício educativo das aias, a sua actuação decalcava a formação recebida em casas religiosas e a sua formação ‘profissional’ era ‘in fieri’, certamente acompanhada pela leitura de um ou outro manual sobre o assunto. Em todo o caso *A Aia Vigilante* pretendeu fazer parte dessas leituras pedagógicas imediatas e a pequena dimensão de bolso livro prestava-se a levá-lo para qualquer lado.

13 O arrolamento de Ivone Leal também se tornou num recurso indispensável para a História da Educação em Portugal, carente de estudos históricos sistemáticos sobre educação das meninas e jovens (Fernandes, 1994, p. 14).

5. Nota sobre a influência de Locke e a oposição a Rousseau

Chega-se a este ponto com questões por resolver de ordem contextual e cronológica. São pontas soltas que surgem durante uma leitura crítica que pretente mostrar como Joana de Villeneuve se moveu dentro dum círculo político com fortes interesses pedagógicos e que também quer negar a neutralidade política da sua proposta pedagógica. Joana de Villeneuve soube gerir cautelosamente a sua assinatura autoral. Numa época em que tudo é dito veladamente e segundo regras legais de produção literária, a neutralidade impunha-se como estratégia de publicação, sobretudo adequada e conveniente a uma mulher, ocultando-se a consciência autoral construída no diálogo com o pensamento de outros autores. Revelar essa consciência autoral de natureza reflexivo-dialógica era um interdito expresso na crítica feita por Manuel do Cenáculo na Licença do Ordinário: “as doutrinas dos bons Escritores, que a ingenuidade da Autora não soube ocultar” (Villeneuve, 1767, xv). Negar o diálogo argumentativo força à supressão da consciência autoral e tem o efeito de negar o texto como projecto transformador destinado a um determinado momento histórico. Era mais conveniente reduzir o livro a ‘escrita’ de mulher com funções educativas: colagem de ideias emprestadas e confirmadas ao longo da experiência como aia. Todavia a partilha de experiências pautadas pela objectividade fundamentada, exigência do iluminismo a que Joanna de Villeneuve adere, sinaliza a força autoral do livro e inverte a desvalorização. Há firmeza na sua posição pedagógica, com aspectos em contra-corrente:

“se acharão talvez nestes apontamentos algumas máximas contrárias ao costume; mas investigue-se a natureza, estude-se o coração humano, pondere-se a constituição do homem, e estou certa que muitos dos que antes me censurariam, depois deste exame abraçarão o meu parecer. Não duvido porém que alguns dos meus preceitos parecerão frívolos a quem se satisfaz com a superfície das cousas; mas quem costuma profaná-las, e refletir, verá que daquele mesmo preceito, na aparência frívolo emanam verdades indubitáveis, e consequências de grande ponderação: outros parecerão demasiadamente brandos” (Villeneuve, 1767, viii).

O critério da experiência acrescida por reflexão esclarecida tipifica o suporte epistémico da sua pedagogia, como sinalizam expressões comuns reiteradas no texto: “A experiência mostra” (Ibid., p.7), “mas se reflectirmos” (Ibid., p. 7) “distinguir a intenção oculta (Ibid., p. 8), “investigue incessantemente” (Ibid., p.17), “observar” (Ibid., p. 18); etc.

A *Aia Vigilante* distingue-se quer pelo enquadramento político da publicação, quer pela procurada fundamentação teórica, em particular a vinculação ao pragmatismo de Locke. Mas que leu Joanna de Villeneuve deste “great letter-Writer”, como lhe chamou Quick (Locke, 1884, xxxvi)? Provavelmente a tradução francesa de *Some thoughts concerning education*, tornada acessível em língua francesa por Pierre Coste em 1695, dois anos depois da publicação inglesa. Certo é que quando se examina o conteúdo de *A Aia vigilante* saltam à vista ideias importadas do tratamento dado a temas enunciados no índice de *Some thoughts concerning education*, com excepção das matérias escolares da responsabilidade do tutor e não da aia. Joanna de Villeneuve adoptou a concepção geral de edu-

cação, a finalidade, a abordagem teórica de tipo normativo-descriptivo e quatro propósitos metodológicos: o cuidado com a saúde corporal, a aquisição de hábitos, a formação do carácter virtuoso e o desenvolvimento da razão. Neste texto apenas se enunciam e ordenam algumas ideias para apresentar Joana de Villeneuve e dar-lhe lugar (não importa a grandeza do lugar a ocupar) no percurso da expressão prática do pensamento filosófico sobre Educação. Seleccionam-se dois breves tópicos que confirmam a influência do filósofo.

A intencionalidade e responsabilidade política da educação

No Prólogo de *A Aia Vigilante*, escrito pela autora, a intencionalidade política da educação concentra-se na expressão “ser útil a uma Nação” (Villeneuve, 1767, VI). A mesma ideia em Locke, a ser inscrita no coração de cada indivíduo, tem a seguinte formulação: “the welfare and prosperity of the nation so much depends on it [education]” (Locke, 1884, lxiii). A educação reconhece-se como matéria com interesse político para manutenção de um padrão nacional de elevado progresso e bem-estar. No contexto teórico do contratualismo social avançado pelo filósofo, que dá como pressuposto o livre consentimento de submissão a um governo civil para usufruto das vantagens gerais da protecção individual (vida, saúde liberdade, propriedade)¹⁴, a educação não pode ser dispensada. É ela que fixa hábitos, forma o carácter e desenvolve a razão até onde permitem as características de cada ser humano, ou seja, deve-se-lhe a ordenação interna do indivíduo e, por projecção, deve-se-lhe a ordenação da sociedade. Assim a educação actua duplamente: por necessidade humana, de modo a superar-se a debilidade de afirmação ontológica; por conveniência social, para assegurar o cumprimento de normativos da sociedade institucionalizada. Mas a educação ou a sua falta, tal como a posse ou não de propriedade, diferencia a humanidade, que se encontra diferenciada na radical diferença de cada qual. O paradigma diferenciador da existência humana sucede a um suposto paradigma inicial baseado na igualdade entre todas as criaturas, a que faltava mecanismos colectivos de regulação e protecção. Locke não considera a educação nesta fase inicial, nem mesmo na sua informalidade técnico-normativa, o que pode significar que a necessidade de formação é determinada com a emergência e estruturação do estado de sociedade, ou seja, institui-se na reacção à insatisfação para com o estado natural e a sua condição de igualdade. A ser assim, a igualdade não configura ser um horizonte do sentido de educar, algo inaceitável por certo visionarismo pedagógico-político derivado do Movimento da Escola Nova. Pelo contrário, ela acentua as diferenças constitutivas, comportamentais e sociais, entre seres humanos. É por diferenciar que Locke faz dela um valor: é valioso educar porque há diferente potencialidade humana a desenvolver com diferentes interesses societais. A educação acentua as diferenças e é diferenciadora, como afirma o filósofo: “(..) I think I may say, that, of all the men we meet with, nine

14 A ahistoricidade da transição do estado de natureza para o estado de sociedade está patente na passagem seleccionada: “Portanto, o género humano, não obstante todos os privilégios do estado de natureza, encontrando-se em situação difícil enquanto permanece nele, bem depressa procura a sociedade [...] o abrigo das leis estabelecidas de um governo, protegendo assim a sua propriedade” (LOCKE, 1884, pp.102-106).

parts of ten are what they are, good or evil, useful or not, by their education. It is that which makes the great difference in mankind” (Locke, 1884, p.1).

Logo, é no quadro do contratualismo, em que o ser humano transita do estado de natureza para o estado de sociedade, submetendo-se-lhe com consentimento voluntário, que a educação encontra razão de ser e estrutura institucional. A educação é um processo de submissão e, neste sentido, prepara a criança para se habituar à submissão inerente ao cumprimento das obrigações associadas ao consentimento dado voluntariamente e, ainda, prepara-a para compreender, sem revolta, que vive num mundo comum regulado por poderes. A perpetuação da longínqua submissão tácita dos seres humanos a um governo exige uma continuada renovação tácita, ou seja, o ajustamento contínuo entre a acção voluntária de cada indivíduo e as suas obrigações sociais e políticas. Cabe à educação orientar para a compreensão do sentido benéfico da submissão social e desenvolver capacidades direccionadas para actuar em função do paradigma contratual. Daí a sua utilidade política: levar a razão a entender, por via empírica, o modelo organizacional da sociedade e capacitar para tal realidade segundo a medida das possibilidades individuais. A proposta de Locke nunca perde de vista a educação na sua relação com o estado de sociedade nem com a responsabilidade daí decorrente. A mesma ideia em Joanna de Villeneuve que atribui esta responsabilidade às aias (Villeneuve, 1767, p.35): educar “com submissão” (Ibid., p.29) para servir com submissão.

O inatismo e o critério metodológico da observação atenta e experiência reflectida

O empirismo é o ponto de proximidade mais evidente entre Locke e Villeneuve, confirmando-se em várias passagens onde a valorização do estímulo e da experiência surgem em associação com o abrir processual do conhecer e aprender. Serve de exemplo uma dessas passagens: o “verdadeiro método de ensinar as crianças é fomentar-lhes a natural curiosidade de aprender, e inspirar-lhes amor, e inclinação ao que se lhes ensina e a quem ensina” (Ibid., p.96). Em oposição ao inatismo cartesiano e à educação negativa de Rousseau, Joanna de Villeneuve propõe uma educação natural, livre (Ibid., p.116) e directiva. Natural, pois a criança aprender e conhecer são possibilitados pela luz natural da razão em contacto com dados materiais externos proporcionados pela experiência; livre, por não estar condicionada pela pré-existência de ideias; directiva, pois alguém (a ama, primeiro, e a aia, depois) deve preparar situações motivacionais de aprendizagem. Esta concepção cognitiva nega a passividade do preceptor rousseauiano e alinha com Locke que admite uma inteligibilidade construtiva com vários níveis intermédios. São as coisas materiais externas, tomadas como objeto da sensação, e as operações mentais, objeto da reflexão, que constituem os únicos dados originais dos quais as ideias derivam (Locke 1978, p.160). Por conseguinte, as ideias têm um referencial empírico que prioriza o critério da experiência, confirmando a frase corrente “nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”.

A operação que efectiva o complexo itinerário entre percepção e razão só é possível pela plasticidade do ser humano. Joana de Villeneuve evoca a imagem da cera branda moldável (Villeneuve, 1767, p.16) para dar conta da condição de educabilidade. Uma condição que tanto possibilita a formação como a deformação da criança. Daí as advertências para a contratação da ama, a cuidadora que antecede a aia: “As impressões, que [as crianças] desta [a ama] na infância recebem, são mais importantes e consideráveis do que se imagina” (Ibid., p.2); e daí a definição do perfil singular da aia. Dois adjectivos bastam para a definir: ‘inteligente’ e ‘prudente’. A prudência corresponde ao acto de pensar autenticamente segundo a razão recta, sobrepondo-se às paixões que perturbam e deixam a alma carente de razão, seja para deliberar, decidir ou agir. É a virtude política por excelência e atribuí-la à aia lança um paralelismo com a ideia de governo da criança, antes de ela se auto-governar. Deontologicamente a aia tem o dever de ser prudente, tal como o governante, na obrigação máxima de educar e fazer acompanhar o exercício da sua autoridade com amor e respeito. A autoridade é prerrogativa: “(...) temem. alguns, que reprimindo uma criança, lhe perturbe a sua felicidade, ou se lhe altere a saúde” (Ibid., p.29). A aia deve fazer-se notar pela prudência da sua actividade sobre quem lhe cabe educar, opondo-se assim à passividade do preceptor de Rousseau que acompanha a criança no desabrochar da interrelação com o mundo. Duas concepções pedagógicas caracterizadas pela observação atenta da criança mas provenientes de distintas visões antropológicas e distintas.

A actividade da aia, que tem sempre uma intencionalidade pedagógica, desdobra-se em quatro planos, os mesmos tratados por Locke:

i) Físico: fortalecimento do corpo, incluindo o preceituar sobre a roupa adequada, os banhos, a vida ao ar livre, os exercícios físicos, a dieta e o sono. Um toque espartano justificado pelo combate à mortalidade infantil: “Mostra a experiência, que morre maior número de crianças educadas delicadamente, que das que foram criadas sem melindre” (Ibid., p.32).

ii) Afectivo: o carinho e o amor devem manifestar-se de modo constante e moderado. A aia intervém na relação dos pais, em particular das mães, com as crianças, acautelando-as de mimos excessivos ou de despropositada promoção do ego. A manifestação do afecto e a perda de poder absoluto do pai sobre os filhos figura no esquema familiar defendido por Locke. Por outro lado, não permite desrespeito nem crueldade. A relação com outras crianças é seleccionada e proíbe-se o contacto com serviçais.

iii) Vontade: aquisição de hábitos e força determinativa. Os hábitos, para além de reguladores, têm a função de estabilizar a criança. A força determinativa manifesta-se na capacidade de contenção e conduz à concretização e conclusão das actividades pueris.

iv) Racional: incentivo da curiosidade e verbalização. Exige-se correção linguística, consoante a idade, insiste-se em respostas adequadas e evita-se o papaguear e o pedantismo precoce, já criticado por Montaigne (Montaigne, 2007, pp. 204, 215). A atenção ao comportamento racional da criança, que obriga a aia a estimar a conveniência de

cada procedimento, é simultânea da atenção aos valores que a criança mobiliza para a sua acção. O mentir ou o roubar devem ser advertidos como desrespeito da coexistência humana e corrigidos sem violência, de modo a que a criança compreenda o fundamento da pauta moral que gere a sociedade e a sua relação com Deus. A exigência da atuação da aia deve ser expressão da exigência da aia para consigo mesma: exemplo de correcção racional e elevação moral.

Estes planos de circunscrição da acção da aia estão em correlação, não exactamente em correspondência, com quatro graus de conhecimento, igualmente próximos do esquema gnosiológico de Locke. A aia deve proporcionar às crianças o ambiente adequado ao desenvolvimento de cada um dos quatro graus, como se sequência:

Conhecimento afectivo. O afecto corresponde ao “primeiro conhecimento que [a criança] adquire” (Villeneuve, 1767, p.5).

Conhecimento imagético também referido como percepção. É todo um campo de movimento e experiência para a criança que “tudo quer tocar, apalpar, mexer: esta inquietação tão própria da sua idade, não deve achar algum obstáculo, pois lhe serve de lição, tanto mais necessária, e útil, que assim aprende a sentir o calor, o frio, a dureza, a brandura, o peso, a ligeireza dos corpos; a julgar da grandeza, figura, e de todas as qualidades sensíveis, olhando, ouvindo, apalpando, e principalmente comparando a vista com o tacto, e avaliando com os olhos, a sensação, que nos dedos experimenta” (Ibid., pp.19-20). A curiosidade da criança é o natural motor cognitivo: “A curiosidade com que as crianças perguntam muito, e admiram quase tudo, é um pródigo instinto da natureza, que não só facilita, mas provoca a instrução, e o ensino” (Ibid., p.94). Neste grau “começa propriamente a vida do indivíduo” (Ibid., p.9), pois é decisivo para o desenvolvimento da memória e para a formação da autoconsciência. Joana de Villeneuve quase que torna indistinto este grau de conhecimento com o tipo de ensino correlativo, tal a ligação entre o que a criança experimenta e o que a aia proporciona ser experimentado e observa atentamente estar a ser experimentado. Em oposição a Rousseau, a ênfase está no ensino: “Com este prático ensino vai crescendo o menino, e desenvolvendo-se imperceptivelmente o seu entendimento” (Ibid., p.20).

Conhecimento racional e os ‘signa’. Este grau de conhecimento corrobora a presença directiva da aia a quem se recomenda que responda claramente e com palavras simples a tudo que a criança pergunte “procurando rectificar, e aceitar as ideias confusas, incompletas, e quase sempre enganosas da primeira idade. Com breves comparações facilitai-lhe a inteligência do que perguntar” (Ibid., p. 94). O incumprimento da regra da adequação clara entre palavras e racionínio deve ser alvo de advertência: “Se alguma vez ele discorrer no que não entende, ou fizer juízo sobre o que não percebe, com algum argumento, ou pergunta a que não saiba dar saída, atalhai a sua desordenada presunção, e a precipitação com que decide mostrando-lhe por este modo a ser modesto, prudente, e dócil, e a falar com mais cautela” (Ibid., p.9).

Conhecimento das virtudes. Não seja fácil recortar a distinção entre conhecimento racional e conhecimento das virtudes pois o processamento é similar. Numa primeira fase a significação internaliza-se mental e afectivamente pela repetição das palavras e imitação do comportamento e numa fase posterior o processo cognoscitivo solta-se da acção externa do educador e inscreve-se numa ordem mais intuitiva a que se associa a autonomia do educando. Neste grau a exemplaridade, sempre entendida como fonte de aquisição das virtudes e não tanto como pauta moral para o comportamento individual em sociedade, faculta a progressiva reflexão de si a partir da acção do outro. Uma espécie de espelho estimulante da intuição em que o exemplo exposto pelo outro tem o poder de introduzir o sujeito numa dimensão inteligível naturalmente constitutiva dos seres humanos. Há aqui um salto de grau cognoscitivo não esclarecido por Joana de Villeneuve. E embora assim abra uma dimensão que permite escapar à mecanicidade aquisitiva da experiência e do cumulativamente inculcado pela educação, ela não declara haver um limite para a intervenção pedagógica. Um limite que deixa espaço para um conhecimento intelectualivo naturalmente actuante, isto é, aquém da intervenção planeada do educador. Isto significaria reconhecer que a par duma educação que molda totalmente de fora para dentro há a possibilidade de uma formação que intensifica ontologicamente de dentro para fora, ou seja, seria de admitir algo de intransferível por parte do educador e admitir a possibilidade do educando escapar ao domínio (ainda que com recta e amorosa intenção) do educador.

Planos de actividade e graus de conhecimento não se encontram ordenados em *Aia Vigilante*. A funcionalidade preceptual sobrepõe-se ao aplanar teórico do método ou à discussão comparada de métodos. Importa saber fazer. Sobretudo importa saber começar a fazer: observar atenta e tranquilamente a criança e reflectir, experimentar e reflectir. É um ensino prático (Ibid., p.20) de modelagem da criança que exige determinação e cuidado. O cuidado a ter é enorme, pois há que acautelar a introdução de hábitos nocivos, sentimentos cruéis e ideias confusas (Ibid., p.11) na ‘cera mole’ que inicialmente é o ser humano.

6. Nota final

Numa escrita pautada pela clareza, precisão e segurança, qualidades estilísticas necessárias à comunicação com intencionalidade formativa, Joana de Villeneuve procurou resolver a errância pedagógica das aias, incluindo as amas. O pragmatismo de Locke respondeu ao seu esforço de legitimação teórica de busca de um caminho que centrasse no essencial e evitasse deslizes erráticos. Mas o pragmatismo pedagógico defendido levantou um problema antropológico grave a que a autora acodiu sem o enunciar: assumir que a criança nasce como criatura informe e maleável: cera sem forma. A maleabilidade deixa-a perigosamente exposta à acção dos cuidadores – seus segundos criadores – e sua debilidade biológica e instintiva torna-a totalmente dependente. Assim as crianças são da inteira responsabilidade dos seres humanos mais velhos: responsabilidade contínua, intensa, exaustiva e irreversível. E nisto reside o perigo e perversidade da educação: uma vez molda-

da a cera, ganha forma dura; só quebrando se perde a forma. Ao contrário, na doutrina inatista a instigação maiêutica que desperta o essencial no ser humano só é possível a alguns e é sempre gesto de inteligente generosidade educativa. Suscitar o melhor do humano é uma arte e mesmo que o melhor não seja suscitado o essencial permanece adormecido e imune à interação humana. Só a finura de certo processo interrogativo actualiza o que já se é, ou seja, opera a passagem subtil do latente ao actual. Diferente a perspectiva tomada pela Aia francesa que, influenciada pelo pensamento de Locke, se propõe oferecer um método experimentado e adequado, verdadeira modelação da individualidade de cada criança que também dá passagem ao mundo social de intersubjectividade e dissemetria. Dissemetria silenciada por Joana de Villeneuve quando se prontificou a solucionar um problema político urgente: educar uma elite que sirvisse o poder e que também exercesse poder através de uma rede de inter-influências. Solução coerente com o contexto político português de Setecentos carente de uma elite ilustrada, se bem que essa elite possa ter surpreendido Villeneuve ao extremar-se pelo Absolutismo e ao mitigar a radicalidade do Iluminismo em nome de ideais de “utilidade pública” formulados pelo Direito Natural (Silva, 2006, p. 33).

Fica a pergunta: se generalizado, que efeito teria esta educação na vida de cada criança, independentemente da sua condição social? A generalização deste projecto seria um grande desafio para a própria Joana de Villeneuve. Fica ainda outra pergunta: que influência teve o livrinho de bolso junto de aias e amas? O desconhecimento da recepção do livro, a falta de referências e o esquecimento lançado como anátema sobre as obras apoiadas pelo Marquês não permitem recolher elementos para responder à pergunta. Mas a falta de resposta não retira valor pedagógico impeditivo de colocar *A Aia Vigilante* na prateleira do iluminismo português.

Referências bibliográficas

- ADÃO, Aurea (1997). *Estado absoluto e ensino das primeiras letras: as escolas régias: 1772-1794*. Lisboa: FCG.
- ANDRADE, Adriano (1999). *Dicionário de pseudónimos e iniciais de escritores portugueses*. Lisboa: Biblioteca Nacional Portugal.
- ARIÈS, Philipe & DUBY, George (orgs.) (1994). *História da vida privada: da renascença ao século das luzes*. 2.ª ed., 5 vols. São Paulo: Companhia das Letras.
- BELLO VÁSQUEZ, Raquel (2005). *Uma certa ambição de Glória. Trajectórias, redes e estratégias de Teresa de Mello Breyner nos campos intelectual e do poder em Portugal (1770-1798)*. Universidade de Compostela [Tese de doutoramento].
- COELHO, José (2003). *Marquez de Pombal*. Lisboa: Artemágica Editores.
- DUBY, George & PERROT, Michelle (dir.) (2002). *Histoire des femmes en Occident: XVI^e-XVIII^e siècle*. 3.ª vol. Paris: Académique Perrin Editions.

- FERNANDES, Rogério (1994). *Os caminhos do ABC: sociedade portuguesa e ensino das primeiras letras: do pombalismo a 1820*. Porto: Porto Editora.
- HENRIQUES, Fernanda (2010). *Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, Junho, 11-28.
- LEAL, Ivone (1995). *Bibliographie des Traités de Savoir-Vivre Portugais*. In *Bibliographie des Traités de Savoir-Vivre en Europe du Moyen Âge à nos jours*. Vol. II: *Italie-Espagne-Portugal-Roumanie-Norvège-Pays Tchèque et Slovaque-Pologne* (sous la direction d'Alain MONTANDON). Clermont-Ferrand: Université Blaise-Pascal / Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 195-232.
- LOCKE, John (1884) [1688]. *Some thoughts concerning education. With introduction and notes by the Rev. R. H. Quick*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MONROE, Paul (1939). *História da Educação*. Trad. de Nelson Azevedo. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- MONTAIGNE, Michel (2007) [1595]. *Les Essais. Nouvelle édition de Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien. Notes de lecture par Alain Legros*. Paris: Gallimard.
- OUTEIRINHO, Maria de Fátima (1994). *A recepção criticada obra de J.-J. Rousseau em Portugal*. *Sep. de Intercâmbio*, n.º 5, Porto, Instituto de Estudos Franceses da Universidade do Porto.
- PORTUGAL. *Instrucçoens para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica, e de Rhetorica, Ordenadas, e mandadas publicar por El Rey Nosso Senhor, Para o uso das Escolas novamente fundadas nestes Reinos, e seus Dominios*. Lisboa: Na Offic. de Miguel Rodrigues, 1759.
- REIS, Carlos e LOPES, Ana (2002). *Dicionário de Narratologia*. Lisboa: Almedina.
- RIPE, Fernando (2017). “Se hum instante vos descuidais, se hum instante desamparaís vosso filho, talvez que para sempre fique perdido”: vigilância e punição em um manual de Comportamento Social português do século XVIII. *Cadernos de História da Educação*, v.16, n.1 (jan.-abr.) pp.155-179.
- ROLLIN, Charles (1726-1728). *De la manière d’enseigner et d’étudier les Belles-Lettres par rapport à l’esprit et au cœur*. 4 vols. Paris: Jacques Estienne.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995) [1762]. *Émile ou de l’éducation. Introduction et notes de Pierre Burgelin*. Paris: Gallimard.

- SILVA, Ana (2006). *Inventando a nação – intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros na crise do antigo regime português (1750-1822)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp.
- SILVA, Innocêncio (1883). *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, vol. X.
- VERNEY, Luís (1949-1952) [1746]. *Verdadeiro Método de Estudar*. Edição org. por Salgado Júnior. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- VILLENEUVE, Joana (1767). *A aia vigilante ou reflexão sobre a educação de meninos, desde a infância até à adolescência, que à Ill.ma e Ex.ma Senhora Condessa de Oeiras oferece D. Joanna Rousseau de Villeneuve*. Lisboa: Officina de António Vicente da Silva.

Tu e *Ela*, Nós

MARIJKE DE KONING

Pedagoga social, natural da Holanda e membro do Graal Internacional. No Graal Portugal tem tido responsabilidades em vários projetos de animação comunitária, na educação não-formal com jovens e adultos/as e realizado alguns trabalhos de investigação sobre as metodologias utilizadas nestes contextos.

Fernanda, quando em Julho passado, a Irene Borges-Duarte me convidou a participar neste espaço de afetos, disse logo que sim. Propus-lhe escrever sobre algo relacionado com o trabalho que realizaste sobre Maria de Lourdes Pintasilgo (MLP). A Irene achou “estupendo”. “Seria uma excelente contribuição sobre ambas”, respondeu. Encontrámo-nos ainda no verão, **Fernanda**. Partilhámos o desejo de fazer algo em conjunto. Em Novembro último fomos convidadas pela *Fundação Cuidar O Futuro* (FCF) a fazer parte de um grupo de trabalho que se auto-nomeou *Grupo Maria de Lourdes Pintasilgo* (Grupo MLP). Outra amiga, que também participa no grupo, Helena Silva Costa¹, construiu um logótipo:

M

L PINTASILGO

Fernanda, no espaço que me é concedido neste volume de homenagem a ti, proponho uma curta viagem. Na primeira etapa, **Tu e Ela**, retomamos algo do trajeto que percorreste com **Ela**², MLP, tanto antes, mas sobretudo depois da “curva da estrada” da sua vida, em que **Ela** “deixou de ser vista” por nós³. Na segunda etapa, **Nós**, revisito a temática “Liderança e Poder”, em que **Ela** e **Tu** foram estruturantes para mim.

Na esteira de Georges Gusdorf, referido por ti⁴, tentarei construir esta viagem “palavra por palavra”, num registo de “reconstrução permanente”, para que possa emergir algo desta “realidade vital” que é a ressonância de palavras de **Ela** em nós.

-
- 1 Helena Silva Costa é autora do livro *Maria de Lourdes Pintasilgo. Retratos sem Moldura*. Lisboa: Bertrand Editora, 2012.
 - 2 Usar a palavra **Ela** pretende sugerir que depois da sua morte a relação Eu – Tu (Buber) se transformou, numa relação Eu – Ela, como escrevi no texto “Nomear a aurora sem Ela”, publicado no dossier temático coordenado por ti em 2010, na Revista *ex aequo: Maria de Lourdes Pintasilgo Cinco Anos Depois – ecos de palavras dadas*. Apresentaste o meu testemunho com as seguintes palavras: “[...] um texto que se inscreve no quadro de uma confissão pessoal de relação com Maria de Lourdes Pintasilgo, pelo que, não sendo a sua presença directa é, contudo, a força da sua ressonância em alguém” [...], in *ex aequo* 21, Porto: edições Afrontamento, 10.
 - 3 MLP refere-se à morte com as palavras “do nosso génio”, na sua Introdução ao livro *Janela do (In)Visível* de Anselmo Borges. Lisboa: Campo da Letras, 2001, 15.
 - 4 Citaste Georges Gusdorf no teu artigo “Dizer Deus – Outras Metáforas”, publicado no livro *Dizer Deus – Imagens e Linguagens. Os textos da fé na leitura das mulheres*, coordenado por Manuela SILVA. Lisboa: Gótica, 2003.

Segundo MLP uma “democracia viável no século XXI” exige “um outro recomeço”⁵. Implica recriar a praxis de ação e reflexão (Freire). É preciso “lavar o chão” de modo a que haja mais “horizontalidade”. Urge mudar as relações de poder e reconceptualizar o conceito “liderança”. Simultaneamente é preciso revitalizar raízes antigas (“cuidado” e “responsabilidade”), que neste momento abanam perdidas no ar, num vento que deixou de ser leve⁶. Precisamos de saber procurar o que pensar e como agir. Teremos de fazer um trabalho de “regeneração” da vida em sociedade, e não apenas garantir a sua “sustentabilidade”.

Tu e Ela

As palavras são as memórias, os sulcos do tempo e das buscas humanas. [...] Elas são, por isso, palavras fundadoras de um modo de habitar a vida e de protagonizar a história, através de uma intencionalidade profunda de quem sabe receber uma herança, mas, simultaneamente, quer enriquecê-la pela recriação (Henriques, 2005: 7-8).

Fernanda, disseste, quando te apresentaste no Grupo MLP: “Troquei duas ou três palavras com ela”. Foi em Coimbra, durante um Encontro da APEM – Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres⁷. Já te tinhas cruzado com **Ela**, em vários contextos. Apesar de ter havido apenas uma conversa entre **Tu** e **Ela**, trocaste palavras com **Ela** através de inúmeras iniciativas em que valorizaste o seu legado com palavras tuas. Nestas páginas apenas há espaço para algumas pinceladas deste teu pensar e agir.

Ainda com **Ela**, em 1986, trabalhaste na sua campanha eleitoral para a Presidência da República.

Em 1988 estiveste com **Ela** num Colóquio organizado pelo Centro de Reflexão Cristã sobre a temática Mulheres na Igreja em Portugal. “Um Ano Depois”⁸ coordenaste a publicação “de tudo aquilo que aconteceu durante os três dias de debate e reflexão”, porque: “Pelo valor simbólico do colóquio pensámos que seria útil tornar duração o que foi instante, dar forma material ao que foi vivência” (Henriques, 1989: 4). Um dos textos que “duram” deste registo é de MLP: “Elementos para uma espiritualidade das Mulheres”. Transcrevo algumas palavras de **Ela**:

[...] a busca espiritual das mulheres tem de tocar no fundo do seu próprio ser – aquilo que algumas das teólogas americanas dizem que é tocar no «fundamento do ser», na raiz mesma do ser ... É aí, na experiência de si mesmas e do mundo vivido dentro de si,

5 Ver nota 18.

6 Leve, leve, muito leve, /Um vento muito leve passa, /E vai-se, sempre muito leve. /E eu não sei o que penso/Nem procuro sabê-lo. “O Guardador de Rebanhos”. In Poemas de Alberto Caetano. Fernando Pessoa. Lisboa: Ática, 1946 (10ª ed. 1993), 42. <http://arquivopessoa.net/textos/3523>

7 <http://www.apem-estudos.org/pt/>

8 *Reflexão Cristã, Mulheres na Igreja*, no 66/67, 1989. Lisboa: Centro de Reflexão Cristã.

que as mulheres podem encontrar a força que as levará (talvez ...) a mudar os valores da sociedade. [...] Estamos assim no caminho do que podemos timidamente chamar a «espiritualidade». [...] É no meio da história, no contacto com as coisas e com os outros, nas circunstâncias mais quotidianas ou mais excepcionais, é aí que se dá essa incarnação da Fé: o momento exacto em que a procura pessoal de Deus se insere na história dos homens e, por isso mesmo, a alma e transfigura por dentro (Pintasilgo, 1989: 117-118).

Um ano depois da sua morte, em 2005 organizaste a publicação da Revista *ex aequo* n.º 12: Um legado de Cidadania, Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo. Começaste a tua apresentação “Palavras Espelhos de Vida” com uma “mancha” de 55 palavras (entre as quais Liderança, Partilha, Democracia) que espelham valores e princípios que MLP “instaurou com a sua intervenção de mulher e cidadã” (Henriques, 2005:8).

Integraste durante vários anos o Conselho de Curadores da FCF. Em 2009 organizaste no âmbito do *Programa Desenvolvimento e Qualidade de Vida*, o Ciclo de Conferências *A Dimensão do Cuidar na Re-significação do Espaço Público* com Maria de Lourdes Pintasilgo em Fundo, que se realizou em três momentos e três lugares. No dia 25 de Junho no Centro Nacional de Cultura em Lisboa, no dia 27 na Universidade de Évora e no dia 10 de Julho de novo em Lisboa, na Fundação Calouste Gulbenkian. Na foto estás na sessão de abertura em Évora, com Fátima Grácio, na altura Presidente da FCF.



Em 2010 coordenaste a publicação dos textos apresentados neste Ciclo de Conferências. Alguns constam no dossier temático, na Revista ex aequo 21, Maria de Lourdes Pintasilgo Cinco Anos Depois – ecos de palavras dadas, outros foram publicados num CD-ROM.

Fernanda, em Dezembro 2009 lançaste-te noutra “aventura”, com a apresentação à Fundação para a Ciência e a Tecnologia do projecto Ética, Espaço Público e Género: Uma exploração da dimensão filosófica do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. Este projecto da tua autoria, apresentado em parceria com a FCF e vários centros de investigação, não foi seleccionado para financiamento. Transcrevo alguns excertos do texto da apresentação da candidatura:

Este projecto tem por objectivo desenvolver um trabalho iniciado desde Janeiro de 2009, centrando-se nos conceitos de cuidar, espaço público e cidadania. [...]

A investigação tomou como referência fundamental o pensamento e a obra de Maria de Lourdes Pintasilgo (MLP). [...]

MLP – a primeira e única mulher em Portugal a ser Primeira Ministra e candidata a Presidente da República – deixou muitos escritos, a maior parte dos quais não publicados. Foi também autora de livros e múltiplos artigos e conferências em contexto nacional e internacional. A relevância do Pensamento de MLP afecta não apenas a cultura e a língua portuguesa, mas também – como mostra o seu arquivo pessoal – um grande número de outros contextos linguísticos. O seu legado na defesa dos direitos das mulheres, aliada à sua forte convicção de que as mulheres devem igualmente ocupar a esfera pública de maneira determinada, estruturou a sua vida e o seu pensamento.

Por outro lado, tal legado mostra o papel central que deu à ética do cuidado, articulando-a com a ideia de justiça e a de responsabilidade na esfera pública. Esta posição permite considerar que desenhou uma nova perspectiva ética no sentido de ultrapassar a alternativa entre ética do cuidado/ética da justiça. [...]

Fernanda, entretanto foram orientadas por ti e por Irene Borges-Duarte duas teses: em 2011 a dissertação de mestrado da Ana Tavares, Mulheres – espaço público e político: Maria de Lourdes Pintasilgo Primeira-Ministra do V Governo Constitucional: o olhar da imprensa: dois semanários, duas perspectivas.

Na foto ao teu lado direito a Ana Tavares, quando apresentou em 2009 a investigação em curso.



E em 2015 a dissertação de doutoramento da Marília Rosado Carrilho, intitulado A fundamentação filosófica das noções de cuidado e de responsabilidade no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.

Fernanda, os teus próximos passos serão apoiar a publicação das duas teses e “introduzir o pensamento de MLP na disciplina de Filosofia Política”, como disseste em Dezembro de 2016 no Grupo MLP.

Nós

Fernanda, aprendi muito contigo em vários momentos e contextos. Lembro-me das tuas aulas sobre Paul Ricoeur na FPCE da UP, em 1999, era eu aluna num Mestrado em Ciências da Educação. Trabalhei contigo na APEM. Cruzei-me contigo em colóquios da Associação Portuguesa de Teologias Feministas⁹, de cuja Direção fazes parte.

⁹ <http://attfeministas.wixsite.com/apteofem/hist>

Apresentaste a publicação da minha tese de mestrado¹⁰ na FNAC no Porto. Faço aqui um “Stop” numa passagem questionada por ti, para entrarmos na questão de “Liderança e Poder”. Seyla Benhabib distingue, no âmbito da filosofia feminista, três possíveis “posições” das mulheres em relação à “Voz do Mestre”, três posições de “filhas” em relação ao “pai filosófico” (Paulo Freire, p.e. no meu caso):

(1) a posição da filha fiel ao ensino do pai, fiel ao “the teaching of the good father”; (2) a posição da filha rebelde contra o pai (“the cry of the rebellious daughter”); e (3) a posição da filha do meio capaz de produzir “the feminist discourse of empowerment” sem ter de rejeitar o seus pais filosóficos (Benhabib, citado em Koning, 2006: 80).

Lembro-me que questionaste estas referências “familiares”, sobretudo porque falei de **Ela** em termos de “mãe filosófica” e “mãe simbólica”. É que aprendi tanto com **Ela**, (eu “discípula” e **Ela** “mestre”), que, em relação à **Ela**, me reconhecia, na altura da escrita da tese, na primeira e terceira posição das filhas de Benhabib.

No teu artigo “Dizer Deus – Outras metáforas”, já acima referido, questionas “o peso negativo de acentuar as relações verticais como o modelo paradigmático da relação humana”. Propões – com Luce Irigaray – até uma outra forma de nomear Deus, “que saia da fixidez que a tradição da ortodoxia religiosa marcou através da metáfora familiar e parental e se abre a uma dimensão, a um tempo, mais adulta e mais espiritual” (Henriques, 2003: 83-84)¹¹.

Já referiste no texto da candidatura à FCT “a sua forte convicção de que as mulheres devem igualmente ocupar a esfera pública de maneira determinada”. Em 2003 elaborei com **ELA** na FCF o Programa Literacia Mulheres Liderança¹². **Ela** valorizava com Rollo May¹³, autor que muito a inspirou, o “poder para” e o “poder com”, em detrimento do “poder sobre”. Muitas outras “ressonâncias” – algumas paradoxais – ficaram-me das palavras de **Ela**. Também a ressonância de como “nomear Deus”.

Fernanda, a partir deste teu questionamento, comecei a aprofundar a reflexão sobre o problema de “relações verticais”. Fui chegando à conclusão que a verticalidade hierárquica é quase sempre prejudicial para a democracia e para uma cidadania ativa. Chegou o tempo de reinventar noções de liderança.

10 Tese publicada em 2006 com um título *Lugares Emergentes do Sujeito Mulher – Viagem com Paulo Freire e Maria de Lourdes Pintasilgo*. Porto: edições Afrontamento. <http://www.arquivopintasilgo.pt/MLP/Livros/lugares/lugares18.htm>

11 Ver nota 5.

12 <http://www.fcuidarofuturo.pt/mulheres.html>

13 May, Rollo (1972). *Power and Innocence. A Search for the Sources of Violence*. New York: A Delta Book.

No Projeto Lideranças Partilhadas¹⁴ da FCF, decidimos não falar mais em “líderes” para poder reforçar a ideia de que a liderança é um processo, em que diferentes pessoas lideram em diferentes momentos, de acordo com as suas competências necessárias para determinadas tarefas. Assim, a liderança dissipa-se no trabalho bem feito. Este Projeto foi coordenado por Cláudia Múrias, que continua a trabalhar a temática das lideranças partilhadas na Associação ESPAÇOS¹⁵ e que participa também no Grupo MLP. Muito aprendi com a equipa deste projeto.

Numa entrevista no Jornal Público de 25 de Janeiro 2017, António Nóvoa, referindo a “descentralização”, afirma: “E sobre essa matéria, o sistema político português voltou a ficar muito rígido.” As hierarquias funcionam demasiado como centros de decisão, o que reforça e legitima a forma rígida e hierárquica como trabalhamos nas nossas instituições. Desperdiçamos contributos valiosos de quem não é chefe ou presidente. Nóvoa chama à atenção para uma outra questão:

Não é só um problema da política. Há uma falta de renovação intelectual. Há uma repetição das mesmas ideias, das mesmas dicotomias, das mesmas ideologias. Há uma incapacidade de encontrar outros caminhos. [...] Estamos muito contentes com a estabilidade política, e eu também, mas é preciso que isto tenha um horizonte de futuro...¹⁶

Irene Borges-Duarte dá um passo importante nesta renovação intelectual. No já referido dossier temático organizado por ti, **Fernanda**, na revista *ex aequo* 21, Irene cita um artigo de MLP que afirma: “Para que a Democracia seja viável no século XXI é preciso um outro recomeço”.¹⁷ Este outro recomeço implica, segundo a Irene, uma “concepção metapolítica da democracia” (Borges-Duarte, 2010: 127), uma outra compreensão do exercício da vida pública:

[...] o carácter vinculante do cuidado, como modo de ser e estar uns com os outros num mundo freneticamente impulsado pelo desenvolvimento técnico-científico, politicamente gerido, e regido põe leis, que um só imperativo, único e primordial, deve ter vigência: a responsabilidade como princípio e os corolários da sua aplicação. [...] o cuidado é o exercício fáctico da responsabilidade (Ibid.: 129).

14 A publicação do projeto Lideranças Partilhadas está disponível online no blogspot da ESPAÇOS: https://docs.google.com/file/d/oB5cGL_ZGoWGQdmRGQowtSkJNYnc/edit

15 <http://associacaoespacos.blogspot.pt/> organiza, entre outras coisas, oficinas para jovens do Ensino Secundário para divulgar o legado de cidadania de MLP.

16 <https://www.publico.pt/2017/01/25/politica/noticia/nenhum-capitulo-esta-encerrado-1759479>

17 Borges-Duarte, Irene (2010), *A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo, ex aequo 21. Maria de Lourdes Pintasilgo Cinco Anos Depois – ecos de palavras dadas*. Porto: Edições Afrontamento.



O “horizonte de futuro” (Nóvoa) precisa do “cuidado”, que materializa a “responsabilidade”, numa perspetiva metapolítica. (Borges-Duarte). E essa praxis de um “outro recomeço” da democracia (MLP), em que o cuidado e a responsabilidade são estruturantes, necessita de ser atravessada por um “reinventar de lideranças”, como afirmámos no simpósio internacional organizado pela FCF, em Janeiro de 2008, na Universidade Aberta em Lisboa e na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade do Porto.

Maria do Céu da Cunha Rêgo, também membro do novo Grupo MLP, escreveu na publicação dos textos deste Simpósio¹⁸ uma Nota estimulante, intitulada “Reflexões breves sobre liderança”:

Temos um tal hábito de hierarquia entre as pessoas, que a liderança nos parece indispensável para que se atinjam objectivos. [...] achamos justa a assimetria de poderes que resulta do “mérito” “do” líder. Descortinamos “perfis” de líderes, valorizamos quem “se sabe impor”, promovemos aprendizagens para fazer surgir “os melhores”. [...] Entendo que o investimento, que fazemos na liderança, é inversamente proporcional ao que fazemos na cidadania. Admito que seja mais barato e que dê uma ilusão de maior facilidade no modo como se organizam as sociedades: obedecer a uns poucos líderes é o “destino social” da larga maioria das pessoas convictas, por força de “uma sábia educação”, da justiça da coisa.

18 Eunice MACEDO & Marijke DE KONING (Orgs), (2009), *Reinventando Lideranças: Género, Educação e Poder*. Porto: Livpsic & Fundação Cuidar O Futuro.

Fernanda, inspiradas pelo legado de **Ela**, vamos tentar reconstruir a democracia e contribuir para uma futura cidadania em que a “verticalidade nas relações” se possa transformar em “horizontalidade”.

No dossier temático Inscrição das Mulheres no Espaço Público: Identidade(s) em Construção¹⁹, pode ler-se que:

Maria de Lourdes Pintasilgo encarava os lugares de poder como espaços de passagem, de transição, de transcendência, sempre marcados por uma dinâmica de ir além do já definido e conhecido. Tentou, como formula Rollo May, «conseguir o bem, não separado do mal, mas apesar dele», e assim contribuir para o futuro.

Que assim possamos “transcender horizontalmente” e “tornar duração o que foi instante”.

¹⁹ <http://www.arquivopintasilgo.pt/MLP/Dossiers/Dossier1/7/Default.aspx?IdSubDossier=7>

Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade – Visão e estratégia em Fernanda Henriques.

TERESA PINTO

*Doutorada em Estudos sobre as Mulheres, investigadora do CEMRI-UAb, professora do ensino secundário, professora auxiliar convidada no Mestrado em Estudos sobre as Mulheres da UAb. Foi Presidente da APEM e Diretora da revista *ex æquo* (2007-2014). Coordenou a área da Educação na CIDM/CIG (1995-2004).*

O projeto «Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade», urdido por Fernanda Henriques quando exerceu funções na então Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres (CIDM)¹, evidencia exemplarmente a visão prospetiva e o sentido de oportunidade estratégica que dela fazem uma pensadora invulgarmente lúcida na interseção, em cada momento, das suas convicções com as oportunidades mais favoráveis para a sua concretização e logrando delinear caminhos concretos a percorrer. Tendo tido o gosto e a honra de participar neste projeto, considerei pertinente partilhar informação relevante e quiçá menos lembrada de uma iniciativa inovadora e de sucesso que extravasou as fronteiras nacionais.

O Projeto

Foi como responsável pelo setor da educação da CIDM, entre 1992 e 1995, que Fernanda Henriques planeou e coordenou o projeto transnacional «Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade», realizado entre 1993 e 1995, em parceria com a Universidade de Valladolid² e financiado pela Comissão Europeia.

Este projeto deu relevo à formação contínua de docentes em matéria de género, educação e currículo, através de investigações conjuntas entre professoras e professores de Portugal e de Espanha, projetos de escolas que proporcionaram a aplicação de conteúdos e materiais não sexistas, duas Universidades de Verão (Lisboa, 1994; Palência, 1995), várias edições em Centros de Formação de Associações de Escolas de um curso de formação contínua, acreditado pelo Conselho Científico-Pedagógico da Formação de

1 Atual CIG – Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género.

2 O projeto realizou-se mais especificamente com a Escola Universitária de Educação de Palência da Universidade de Valladolid, envolvendo o SUENS (Seminario Universitario de Educación no Sexista) da mesma universidade. A Universidade de Valladolid aprovou em 2000 a criação de uma Cátedra de Estudos de Género vocacionada para a formação e a investigação no domínio da educação, da ciência, da sociedade e da cultura numa perspectiva não androcêntrica e orientada para a igualdade de oportunidades entre mulheres e homens.

Professores, e diversas publicações³. Foram ainda sensibilizadas algumas editoras de livros escolares para a importância da elaboração de manuais escolares que garantam uma representação equilibrada e não estereotipada do feminino e do masculino no que concerne a conteúdos, linguagem e imagens, tendo sido elaborada e distribuída por autores e autoras que trabalhavam nas editoras contactadas uma brochura que incluía uma grelha de avaliação dos manuais escolares tendo em conta a variável género⁴.

As finalidades do projeto «Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade» traduziram para a realidade portuguesa as medidas preconizadas em dois importantes documentos aprovados pelo Conselho de Ministros da Educação da União Europeia, a Resolução n.º 85/C 166/01, que incluía um Plano de Ação, e a Conclusão n.º 90/C 162/05⁵. A primeira preconizava a eliminação dos estereótipos que persistem nos manuais escolares, no conjunto do material pedagógico em geral, nos instrumentos de avaliação e no material de orientação, bem como a inserção da problemática da pedagogia da igualdade de oportunidades na formação inicial e contínua de docentes e a segunda reforçava o último ponto, considerando prioritárias a formação inicial e contínua de docentes, bem como a formação de formadores no domínio da igualdade de oportunidades em educação.

Estas orientações internacionais não tinham tido eco nos vários subsistemas intervenientes no sistema educativo português e o Parecer Nacional elaborado pela CIDM sobre a concretização da Resolução de 1885 evidenciava o pouco interesse sobre o assunto manifestado pelo Ministério da Educação. A reflexão sobre o impacto das orientações europeias em matéria de educação nos vários Estados-membro, realizada nas reuniões do Grupo de Trabalho “Igualdade de Oportunidades entre Raparigas e Rapazes em Educação” da Comissão Europeia, no qual Fernanda Henriques representava a CIDM, constituiu o contexto de emergência de um projeto transnacional.

O sucesso do projeto, todavia, resultou do elevado sentido de oportunidade estratégica de Fernanda Henriques que, consciente do contexto favorável à sensibilização para

3 HENRIQUES, Fernanda (1994), *Projetos de Vida, Projetos de Aprendizagem*, Lisboa, CIDM; HENRIQUES, Fernanda (1994), *Igualdades e Diferenças. Propostas Pedagógicas*, Porto, Porto Editora; FONSECA, José Paulo (1994), *Representações Femininas nos Manuais Escolares*, Lisboa, CIDM; FONSECA, José Paulo (1994), *Quando eu for Grande...*, Lisboa, CIDM; AAVV (1995), *Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade. Universidade de Verão. Atas*, Lisboa, CIDM; SILVA, Luísa Ferreira da, et al. (1995), *Rosa cor de Azul*, Lisboa, CIDM; ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía de la Igualdad. Actas de la II Universidad de Verano*, Salamanca, Amarú.

4 HENRIQUES, Fernanda e JOAQUIM, Teresa (1995), *Os materiais Pedagógicos e o Desenvolvimento de uma Educação para a Igualdade entre os Sexos*, Lisboa, CIDM.

5 “Resolução do Conselho de Ministros da Educação, reunidos no Conselho de 3 de Junho de 1985, contendo um Programa de Ação sobre a Igualdade de Oportunidades das raparigas e dos rapazes em matéria de Educação” (traduzida e publicada em HENRIQUES, Fernanda e JOAQUIM, Teresa (1995), *Os materiais Pedagógicos... op. cit.*) e Conclusão do Conselho e dos Ministros da Educação reunidos em Conselho em 31/05/1990 (90/C 162/05) “Sobre a igualdade de oportunidades em matéria de educação no contexto da formação inicial e contínua de professores”.

igualdade de oportunidades propiciado pela Reforma Educativa em curso, anteviu novas possibilidades de intervenção a partir do então recente quadro legal da formação contínua de docentes.

As orientações internacionais, o novo contexto educativo nacional, a transnacionalidade, o envolvimento das escolas e respetivos elementos docentes, a vertente de investigação, apoiada em parcerias com o ensino superior, e a entrada no subsistema da formação contínua docentes constituíram os principais pilares que sustentaram o projeto e lhe conferiram projeção nacional e internacional. O apoio pontual das instituições do poder central e regional do Ministério da Educação facilitou a concretização de algumas iniciativas e conferiu-lhes o cunho da sua validação.

As realizações do projeto resultaram de um conjunto de sinergias fomentadas com mestria, criando condições para trabalhos conjuntos entre docentes dos ensinos básico e secundário e docentes do ensino superior, para o envolvimento de diferentes estruturas do Ministério de Educação e para proporcionar a reflexão e a troca de experiências entre docentes de Portugal e de Espanha no quadro dos estereótipos sexistas que se transmitem no contexto escolar.

O desenvolvimento do projeto em Portugal envolveu a colaboração da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação de Lisboa, no quadro de um protocolo de colaboração com a CIDM, e que se traduziu na realização da I Universidade de Verão (1994) nas instalações daquela faculdade e no apoio ao projeto de investigação-ação desenvolvido em escolas do ensino básico e secundário das áreas educativas de Lisboa e do Porto.

O envolvimento da Direção Regional de Educação de Lisboa e Vale do Tejo e da Direção Regional de Educação do Norte, igualmente sustentadas por protocolos com a CIDM, garantiu a representação institucional do Ministério da Educação nas duas Universidades de Verão (Portugal, 1994; Espanha, 1995) e a concessão de condições facilitadoras da participação na II Universidade de Verão (Palência-Espanha, 1995) das e dos docentes das escolas portuguesas que participaram no projeto. O apoio do Instituto de Inovação Educacional (IIE) traduziu-se numa subvenção atribuída a cada docente que realizou atividades no âmbito do projeto a fim de costear parte das despesas associadas à sua participação na II Universidade de Verão (Palência-Espanha).

A I Universidade de Verão (1994)

A I Universidade de Verão (Lisboa, 1994) foi pensada numa perspetiva de continuidade. Os temas nela abordados constituíam uma base para aprofundamento subsequente, nos dois países, através dos projetos de investigação-ação que envolviam os estabelecimentos de ensino básico e secundário e docentes do ensino superior, criando, deste modo uma rede de contactos entre docentes de Portugal e de Espanha, coordenada

pela CIDM e pelo SUENS. Os resultados desse trabalho viriam a ser apresentados no ano seguinte na II Universidade de Verão (Palência, 1995).

Nos seis dias de trabalhos da Universidade de Verão de Lisboa⁶ participaram cerca de 120 pessoas, na sua maioria portuguesas e espanholas. Registou-se, também, a presença de participantes da Grécia, França, Inglaterra e Noruega. A Universidade de Verão estruturou-se em três tipos de atividades, a saber, Comunicações, realizadas por especialistas de Portugal e de Espanha, que em cada dia introduziam uma temática para reflexão e debate, Grupos de Trabalho de aprofundamento de problemáticas associadas às temáticas definidas em cada dia e duas Sessões de Debate Geral, subordinadas aos temas «Interculturalidade e Coeducação» e «Haverá uma Pedagogia da Igualdade?».

As conclusões da Universidade de Verão sublinharam a necessidade de formação de docentes, investigação, conceção de conteúdos, produção de materiais pedagógicos e desenvolvimento de projetos nas áreas transversais, de forma a desconstruir e combater, efetivamente, os estereótipos sexistas que persistem em meio escolar. Foi ainda aprovada uma Recomendação no sentido de a Igualdade entre raparigas e rapazes na educação ser considerada como uma prioridade de ação a nível comunitário.

As atividades desenvolvidas em escolas do ensino básico e secundário e sua apresentação na II Universidade de Verão (Palência, 1995).

Realizaram-se diversas atividades em escolas das áreas educativas de Lisboa e Porto.

Na área de Lisboa registaram-se três tipos de iniciativas:

Atividades com discentes. Produziram-se dois estudos, enquadrados na «Área Escola» (área curricular de caráter interdisciplinar), um, com discentes de 10.º ano de escolaridade, sobre o tema da discriminação desde a Grécia Antiga (Atenas no século V a.C.) até ao presente⁷ e outro, com discentes de 11.º ano de escolaridade, sobre doçaria conventual e produção cultural barroca⁸. Realizou-se, ainda, uma atividade de relação escola/comunidade para a comemoração do 8 de março, envolvendo uma escola secundária, a Câmara Municipal e uma Associação de Veteranas de Basquetebol. A atividade realizou-se com discentes de 10.º e 11.º anos e articulou arte e desporto⁹.

6 A I Universidade de Verão realizou-se de 18 a 23 de julho de 1994.

7 FREITAS, Paula, “Mulheres de Atenas”, in ALARIO, Teresa, *et al.* (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*, pp. 177-181.

8 BRANCO, Fernanda, “Mulher Doçaria e Cultura. Uma experiência de Área-Escola”, in ALARIO, Teresa, *et al.* (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*, pp. 155-160.

9 MARCELINO, Aurélia, GONÇALVES, Conceição, CELESTE, Paula, “Arte no Feminino, o Desporto no feminino: a escola e a comunidade”, in ALARIO, Teresa, *et al.* (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*, pp. 125-129.

Atividades com docentes. Desenvolveu-se um projeto de investigação-ação em três escolas do ensino básico e secundário em torno do tema «Igualdade de Oportunidades entre os sexos em educação» com o apoio da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação de Lisboa¹⁰. Nele participaram quinze docentes. O projeto integrou sessões de formação teórica e prática em metodologias de investigação e conceção, construção e aferição de instrumentos que permitam recolher e analisar os dados que se pretende obter. Foram recolhidos dados em cada escola. Realizaram-se sessões de trabalho semanais, em cada escola, para reflexão e debate sobre a relação entre a prática docente e a problemática da igualdade de oportunidades em educação e organizaram-se exposições e sessões públicas de debate em algumas escolas¹¹.

Atividades de Investigação. Realizou-se um estudo para identificar o peso da variável sexo na representação que os e as docentes têm de «Bom Aluno». Recolheram-se 1000 questionários de docentes do ensino básico e secundário da área educativa de Lisboa e as conclusões foram divulgadas em comunicações e artigos¹². Um outro estudo, centrou-se na influência da variável sexo no sucesso escolar. Estudou-se, numa escola, a evolução do sucesso escolar de rapazes e raparigas de 7.º, 8.º e 9.º anos de escolaridade, ao longo de cinco anos (1989-90 a 1993-94), verificando-se que o êxito escolar das raparigas era globalmente superior ao dos rapazes e que a diferença ia aumentando do 7.º para o 9.º ano de escolaridade¹³.

Na área educativa do Porto desenvolveram-se igualmente três tipos de atividades:

Um trabalho intitulado *Onde está o Pai? Elementos para o estudo da construção social do género com rapazes e raparigas do ensino básico*. A atividade pretendeu mudar

10 HENRIQUES, Fernanda (1995), “Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade um projeto de investigação-ação”, comunicação apresentada na II *Universidad de Verano. Hacia una pedagogía de la igualdad*, Palência, 16 – 21 de Julho de 1995.

11 Exposição “Como os/as alunos/as veem os/as seus/suas professores/as”, realizada por docentes do ensino secundário, patente na Escola Secundária Professor Reynaldo dos Santos, Vila Franca de Xira, abril de 1995. Exposição “A igualdade de oportunidades entre os sexos em Educação”, realizada por docentes do ensino secundário, patente na Escola Secundária Professor Reynaldo dos Santos, Vila Franca de Xira, junho de 1995, e na Direção Regional de Educação de Lisboa, Setembro e Outubro de 1995. Exposição “Arte no Feminino/Desporto no Feminino”, realizada por discentes e docentes do ensino secundário, patente na Escola Secundária n.º1 do Montijo, março de 1995. Alguns destes projetos foram debatidos num grupo de trabalho, cuja metodologia e conclusões foram publicadas em GALVÃO TELES, Adelaide, BRANCO, Fernanda, PINTO, Teresa, “Aprofundamento de Experiências”, in ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía...* op. cit., pp.357-359.

12 HENRIQUES, Fernanda, PINTO, Teresa, “Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade: o peso da variável sexo na representação de Bom Aluno”, in ESTRELA, Albano, et. al (eds), *Formação, Saberes Profissionais e Situações de Trabalho*, Lisboa, AFIRSE Portuguesa/FPCE-UL, 1996, vol.2, pp. 295-308. HENRIQUES, Fernanda, PINTO, Teresa, “Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade: o peso da variável sexo na representação de Bom Aluno”, in ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía...* op. cit., pp. 193-205.

13 SALGADO, Edite, ALVAREZ NUNES, Teresa, “A variável sexo no sucesso escolar in ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía...* op. cit., pp. 269-271.

as representações sociais sobre os papéis das mulheres e dos homens nas sociedades contemporâneas¹⁴.

Uma análise da imagem das mulheres na publicidade transmitida na televisão portuguesa, que envolveu discentes de 11.º ano¹⁵.

Atividades com discentes de uma escola básica sobre o tema «Ser rapaz e rapariga no quotidiano da comunidade educativa»¹⁶.

Todas estas atividades foram apresentadas na II Universidade de Verão, não só em comunicações e posters, já atrás identificados e que vieram a integrar uma publicação editada em Espanha¹⁷, mas também em exposições¹⁸ que incluíram momentos de apresentação de outros materiais produzidos no decorrer de alguns projetos¹⁹.

Conclusão

Foi a primeira vez que no contexto nacional se realizou um projeto transnacional desta envergadura em matéria de Igualdade entre Mulheres e Homens, Raparigas e Rapazes, em Educação, conjugando saberes e experiências do Mecanismo Nacional para a Igualdade, de Universidades e de estabelecimentos de ensino básico e secundário e estabelecendo diálogos profícuos com estruturas do Ministério da Educação.

14 COSME, Ariana, BARBIERI, Helena, “Onde está o Pai?”, in ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*, pp. 239-244.

15 MATOS, Damião, TRINDADE, Rui, *A Imagem da Mulher na Publicidade Televisiva*, in ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*, pp. 149-153.

16 RODRIGUES, Alice, MANINHO, Arménio, CASIMIRO, Helena, “A influência do Género. Masculino/Feminino no dia-a-dia”, in Alario, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*, pp. 247-251.

17 in ALARIO, Teresa, et al. (1998), *Hacia una Pedagogía... op. cit.*.

18 Exposição “A mulher na Literatura Portuguesa”, realizada pela docente do ensino secundário Fernanda Branco, patente na E.U.E. de Palencia (Espanha), 16 – 21 de Julio de 1995. Exposição “A igualdade de oportunidades entre os sexos em Educação”, realizada por docentes do ensino secundário, patente na E.U.E. de Palencia (Espanha), 16 – 21 de Julio de 1995. Exposição “Arte no Feminino/Desporto no Feminino”, realizada por discentes e docentes do ensino secundário, patente na E. U. E. de Palencia (Espanha), 16 – 21 de Julio de 1995. Exposição “Onde está o Pai?”, realizada por discentes de duas escolas de ensino básico, patente na E.U.E. de Palencia (Espanha), 16 – 21 de Julio de 1995.

19 Vídeo *Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade* sobre la Sessão de Exposição/Debate realizada na Escola Secundaria Prof. Reynaldo dos Santos em 1 de junho de 1995. Folhetos de divulgação das exposições e debates realizados na área educativa de Lisboa. Diaporama *As mulheres de Atenas*, realizado por discentes do ensino secundário sob a coordenação da professora Paula Freitas. Vídeo *A mulher na publicidade televisiva*, realizado por discentes do ensino secundário sob a coordenação dos professores Damião Matos e Rui Fernandes. Postal comemorativo do 8 de março, resultado de trabalhos realizados por discentes do ensino secundário sob a coordenação da professora Aurélia Marcelino.

«Em Busca de uma Pedagogia da Igualdade», conduzido sagazmente por Fernanda Henriques, traduziu em projeto a perspectiva do mundo educativo como sistema, que se reforça por efeito conjugado de um largo conjunto de variáveis (teorias, dogmas, instituições, intervenientes, práticas, recursos, entre outras), mas que se transforma por ação sobre essas mesmas variáveis. A estratégia de sucesso assentou no trabalho com diferentes estruturas do próprio sistema, a partir de um organismo que lhe era exterior (e portanto neutro), o Mecanismo para a Igualdade, mas que representa em Portugal a autoridade das decisões e recomendações emanadas dos vários órgãos de decisão da União Europeia, do Conselho da Europa e da própria ONU. O projeto identificou e trabalhou áreas cuja conexão continua a ser nuclear para a desconstrução das representações estereotipadas sobre o que deve ser um homem e uma mulher e para a promoção da igualdade entre raparigas e rapazes no domínio da educação. É essencial a articulação entre o Mecanismo para a Igualdade, as estruturas do Ministério da Educação, o ensino superior e os estabelecimentos do pré-escolar e do ensino básico e secundário nos processos de investigação e produção de conhecimento, de formação das e dos profissionais de educação e de produção e revisão de recursos pedagógicos.





Temas de uma vida

ÉTICA: JUSTIÇA E CUIDADO

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Un mestizaje de Vulnerabilidad y Autonomía

ADELA CORTINA

Catedrática de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia. Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y del Board de la International Development Ethics Association. Fundadora y Directora de la Fundación ÉTNOR. Ha sido profesora visitante en las universidades de Notre Dame (USA) y Cambridge (UK) y es Doctora Honoris Causa y profesora “Ad Honorem” de varias universidades

1. Un regalo de la naturaleza o Providencia

En sus trabajos de filosofía de la historia insiste Kant en leer en esa historia el diseño de una cierta naturaleza o Providencia que conduciría a los seres humanos hacia un mundo mejor, hacia una sociedad cosmopolita en la que sería posible una paz perpetua¹. A través de la curiosa astucia de la sociable insociabilidad, el progreso sería imparable; una fe –la fe en el progreso– que sitúa a Kant en el corazón de la Modernidad. A mi querida amiga Fernanda Henriques no le seduce la Modernidad, se siente más a gusto con el pensar postmoderno, que, entre otras cosas, abjura de los grandes metarrelatos, como éste de una naturaleza o Providencia que conduce al mundo teleológicamente hacia un mundo en paz, el de un Espíritu absoluto al estilo hegeliano o incluso el de la clase universal en la versión marxiana. Pero como yo sigo considerando que la Modernidad es el mejor proyecto de los que el pensamiento occidental ha generado, aunque se le deba poner una sordina crítica –“Modernidad Crítica” sería el resultado–, sí que en el metarrelato de que la naturaleza o Providencia actúan en la historia, y a mí, personalmente, me han colmado de regalos. Uno de ellos, y bien generoso, la amistad cordial de Fernanda Henriques, esa mujer excepcional, a la que yo caracterizaría como una filósofa de raza, hermeneuta convencida, especialista en Paul Ricœur, feminista de corazón en la práctica y en la teoría, comprometida socialmente en el trabajo por los más vulnerables, inteligente y lúcida, generosa y desprendida, fiel y leal a la amistad hasta extremos insospechados². De ella puede decirse lo que Federico García Lorca decía de Ignacio Sánchez

1 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-6753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

2 De entre los trabajos de Fernanda Henriques en estos ámbitos mencionados quisiera recordar especialmente F. HENRIQUES, “Habermas e Ricœur sobre a Hermenêutica ou uma convergência divergente”, Covilhã, LusoSofia press, 2012; *Género, diversidade e cidadania*, Colibri, Lisboa; F. HENRIQUES (ed.), *Cuidado, Justiça e Espaço Público*, CDROM, 2010; F. HENRIQUES (Org.), n.º 21 da revista *exaequo*: Maria de Lourdes Pintasilgo: ecos de palavras dadas, 2010; F. HENRIQUES e Teresa TOLDY, “A conceção inferior do feminino como ‘entidade transparente’ na Filosofia e na Teologia”, en F. HENRIQUES, Teresa TOLDY, Maria Carlos RAMOS, Maria Julieta DIAS (Org.), *Mulheres que ousaram ficar*, Letras e coisas, Leça da Palmeira,

Mejías, que era “duro con las espuelas, blando con las espigas”. Con un perfil parejo al de esa otra mujer portuguesa Maria de Lourdes Pintasilgo, capaz de conjugar, como Fernanda, lucidez, entereza y ternura. Ojalá personas como ellas se multiplicaran sobre la faz de la tierra. Entonces, con metarrelatos o sin ellos, sería posible la idea regulativa de una sociedad cosmopolita y de una paz duradera. Participar en este homenaje, que con tanta justicia se le dedica, es una auténtica alegría.

Conocí a Fernanda hace tantos años... He tenido la suerte de compartir con ella congresos, coloquios, tribunales de tesis doctoral en Lisboa, en Valencia, en Porto, en Évora, una de las más hermosas ciudades que he visto en mi vida. Sobre todo el edificio de esa insólita universidad, que, más que una realidad, parece un sueño. Y, junto a ella, junto a Fernanda he recibido otros regalos valiosos, todos ellos en forma de filósofas, como Céu Pires, profunda, cordial y comprometida, que publicó en 2015 su precioso libro *Ética e Cidadanía*, editado por Colibri, o Irene Borges-Duarte, referencia indiscutible en la filosofía de Heidegger, profesional reconocida internacionalmente, excelente en lealtad hacia aquellos de los que se hace responsable, como decía el zorro al principito de St. Exupéry. Son regalos tan valiosos que no pueden venir del puro azar, de la contingencia, seguro que vienen de una naturaleza sabia, o, todavía mejor, de una Providencia que los ha puesto en mi camino como un don indispensable para la vida buena.

Y esto tiene la felicidad, como decía José Luis Aranguren, que es más jansenista que pelagiana, está más ligada al saber recibir los dones, los regalos, que al esfuerzo denodado por intentar alcanzar una meta. Aunque es preciso, en cualquier caso, atender a los dos frentes en la forja del carácter: a desarrollar las virtudes por las que nos disponemos a recibir lo bueno que llega y a fortalecer las que potencian nuestra autonomía³. A esa forja del carácter es la que nos lleva a fin de cuentas nuestra mezcla de vulnerabilidad y autonomía, y ésta es en buena medida la tarea de la ética.

2. La vida humana: un mestizaje de quehacer, quehacerse, dejarse hacer.

Decía José Ortega y Gasset que la vida humana es quehacer y el quehacer ético es quehacerse, apropiarse de las mejores posibilidades con vistas a la vida buena. La vida humana es proyectar, crear, anticipar, derrochar fantasía hacia el futuro⁴. Todo ese elenco de posibilidades que nos convierte en sujetos agentes de nuestra existencia y que la tradición filosófica occidental ha reformulado con unos nombres u otros: autonomía, voluntad de poder, agencia. Es verdad que la célebre aseveración de Ortega “yo soy yo y mis circunstancias y si no las salvo a ellas, tampoco me salvaré yo”, apunta a una depen-

2012, 121-164.

3 ARANGUREN, José Luis, *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Tecnos, Madrid, 1987, 107-110.

4 *Historia como sistema*, en *Obras Completas*, VI, Taurus, Madrid, 2006, 65; “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en OC, V, 2006, 120; “Epílogo de la filosofía”, en OC, IX, 2009, 583.

dencia con respecto al entorno, pero sigue siendo en último término el yo creador el que ha de salvar las circunstancias. Queda entonces en la sombra esa otra dimensión de las personas, que también las constituye: el tener que dejarse hacer, que nos acompaña en todos los momentos vitales, pero más claramente en algunos de ellos. En lo que hace a la vulnerabilidad por lotería natural, en la niñez, en la ancianidad, en la enfermedad, en las situaciones de incapacidad. Y en lo que hace a la lotería social, en los contextos de injusticia creados por las sociedades, que obligan a tener que dejarse hacer a los refugiados, a los inmigrantes pobres, a quienes se encuentran en situación de miseria.

Somos a la vez sujetos agentes y pacientes, “arrojados en el mundo”, seres con otros, deudores, como destaca Heidegger en su analítica existencial del Dasein.⁵ Seres que “están a la muerte”, que es la espléndida traducción de Julián Marías del “Sein zum Tode” heideggeriano⁶. Y ésta es tal vez la suprema vulnerabilidad.

Un ser vulnerable es el que tiene la capacidad de ser herido, física o moralmente. En este sentido, todos los seres vivos son vulnerables y, en consecuencia, lo son los seres humanos. Esta dimensión ineliminable puede expresarse en términos ontológicos de finitud, de limitación, de contingencia, en cualquier caso, todo ello remite a ese poder ser dañados de quienes están en manos de la fortuna externa e interna⁷.

Sin embargo, el afán de ser invulnerables acompaña a los seres humanos. El mito de Tetis y Aquiles es ejemplar de este afán de invulnerabilidad, como también de que los dioses son inmortales, pero no los hombres, por eso son incapaces de compasión. A no ser el Dios cristiano, que se hace vulnerable a través de la kénosis, precisamente para ser capaz de compadecer. En política, la historia del contrato social es la del intento de proteger a los ciudadanos frente a la fortuna, que puede arrebatarnos vida y propiedad. Un contrato que con el tiempo va cobrando mayor contenido con los derechos de segunda generación, llamados a proteger y empoderar a los que son vulnerables desde exigencias de justicia.

Vulnerable es entonces el que no es autosuficiente, el que depende de otros, y qué duda cabe de que todos los seres humanos somos interdependientes. Sin embargo, algunas voces, como las de Williams, Nagel o Nussbaum, denuncian en nuestros días que la filosofía occidental ha obviado la vulnerabilidad como una condición indispensable en la vida buena. Es el caso de las escuelas morales postaristotélicas, orientadas por la aspiración a la autarquía, y es el caso de gran parte de la ética contemporánea, influida por Kant, deudor del estoicismo. Influido por Tetens, Kant entiende que son las faculta-

5 *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1951 (trad. De José Gaos), Primera Sección.

6 “Lo bueno y lo mejor”, en Adela CORTINA (coord.), *La educación y los valores*, Fundación Argentaria/Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 42.

7 Adela CORTINA & Jesús CONILL, “Ethics of Vulnerability”, en Aniceto MASFERRER and Emilio GARCÍA-SÁNCHEZ (Eds): *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives*, Springer, Ius Gentium, Vol. 55, 2016, cap. 3, pp. 45-62.

des activas las que hacen al hombre propiamente humanos, no las pasivas. Y por eso algunos autores proponen volver a Aristóteles, quien sí tuvo en cuenta en su noción de vida buena que el hombre es una conjunción de inteligencia deseosa y deseo inteligente⁸. No sólo el deseo, sino también la inteligencia, necesitan desarrollarse en el seno de la comunidad. Es, pues, la vulnerabilidad la que nos exige forjarnos un carácter cultivando las virtudes éticas y dianoéticas, y es la que reclama un estudio pausado de los deseos y las emociones, y no sólo de la razón.

Un neoaristotélico como MacIntyre recordará que somos animales racionales y, por lo mismo, vulnerables y dependientes, necesitados de la comunidad humana para desarrollar nuestras potencialidades⁹. Y Martha Nussbaum, ante la pregunta por el hilo conductor de su pensamiento, llegará a afirmar que es la vulnerabilidad, incluso en la opción por el enfoque de las capacidades¹⁰. Sea verdad o no, lo cierto es que la ética y la filosofía política consideran hoy la vulnerabilidad como una clave indispensable para desarrollar proyectos de vida buena y propuestas de justicia.

En lo que hace a los proyectos de vida buena, el análisis de la vulnerabilidad confirma la facticidad de la dimensión pasiva, de la dependencia y la contingencia. Lo prudente es hacer entonces el aprendizaje de la interdependencia: nadie es autosuficiente para llevar adelante su vida en solitario. Pero en lo que se refiere a las propuestas de justicia, al campo de la ética que se pregunta “¿se sigue alguna obligación moral a partir de la constatación de que somos vulnerables?”, es preciso trascender el análisis de la facticidad y preguntar por la validez racional de la obligación de proteger y empoderar a los seres vulnerables. Y para responder es necesaria también una actualización del kantismo¹¹. Un primer intento sería el de la ética del cuidado.

3. Ética de la dignidad y la compasión

En *Ser y Tiempo* Heidegger relata la célebre fábula de Higinio sobre la “cura”, para reforzar su tesis de que el ser humano vive en el ámbito de la Sorge, que es solicitud y preocupación por alguien o por algo¹². Esa ética del cuidado es la que hoy proponen

8 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970 (trad. De Julián Marías), VI, 2, 1139b 4-5.

9 Alasdair MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.

10 Fina BIRULÉS y Anabella L. DI TULLIO, “Entrevista con Martha C. Nussbaum”, en *Metrópolis*, enero marzo, 2001; Adela CORTINA, “Martha C. Nussbaum: vulnerabilidad y justicia”, en Maria Luisa RIBEIRO FERREIRA / Fernanda HENRIQUES (coord.), *Marginalidade e Alternativa. Vinte e seis filósofos para o século XXI*, Edições Colibri, Lisboa, 2016.

11 Para un intento de articular las propuestas de Aristóteles y Kant desde una hermenéutica contemporánea, ver Jesús CONILL, *Ética Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

12 *Ser y Tiempo*, parágrafos 41 y ss.

autores como Leonardo Boff, refiriéndola también a la actitud hacia la tierra vulnerable, o Hans Jonas, con su Principio Responsabilidad¹³. Ciertamente, como he mostrado en otros lugares, esta propuesta tiene una base biológica¹⁴. El homo sapiens no es sólo un homo oeconomicus, sino que es también un ser predispuesto a cuidar de sí mismo y de otros. La evolución ha seleccionado la propensión a cuidar para mantener la vida y reproducirla y va entrañada en nuestra naturaleza biológica. De ahí que los seres humanos nazcamos biológicamente vinculados a las crías y a los cercanos, de modo que el vínculo biológico es de alguna manera la base de la moralidad, como dice, entre otros, Patricia Churchland¹⁵. ¿Pero se corta aquí el vínculo entre los seres humanos y el compromiso de protegerlos, o el cuidado de los seres vulnerables exige mucho más?

Es verdad que también los seres humanos están preparados biológicamente para cooperar con aquellos que les pueden devolver algo a cambio, y de ahí que las sociedades contractualistas tengan una buena base biológica, pero la responsabilidad por los seres vulnerables nos lleva más allá de las barreras del contractualismo. El núcleo de la vida moral consiste en estimar, proteger y empoderar a los seres que merecen ser reconocidos como fines en sí mismos y, por lo tanto, tienen dignidad y no precio, y, al ser vulnerables, suscitan una compasión que obliga al compromiso.

Y es que a lo largo de la historia de la ética occidental dos sentimientos se disputan la primacía a la hora de impregnar las relaciones humanas para hacerlas morales: el respeto ante la dignidad de los seres humanos, a los que nos se puede intercambiar por un precio, y de este modo, “es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin el hombre en general”¹⁶; y la compasión que, según Aristóteles, es cierta pena por un mal que aparece como grave y penoso en quien no lo merece, mal que podría padecer uno mismo o alguno de sus allegados; porque es necesario que el que va a sentir compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir algún mal o bien él mismo o bien alguno de los allegados, y un mal semejante o casi igual”¹⁷.

Sin embargo, a esta caracterización de Aristóteles convendría añadir matices esenciales¹⁸: 1) Es verdad que la compasión por el sufrimiento de quien no lo merece es mayor, pero también es cierto que suscita compasión el malvado que se encuentra en situación desgraciada. 2) La persona compasiva debe experimentar como importante para

13 Leonardo BOFF, *El cuidado necesario*, Trotta, Madrid, 2012; Hans JONAS, *El principio responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994.

14 Adela CORTINA, *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011; *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, 2013.

15 Patricia S. CHURCHLAND, *El cerebro ético*, Paidós, Barcelona, 2012.

16 Immanuel KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, 249 y 250.

17 ARISTÓTELES, *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, II, 8, 1385 b 23. Ver también Martha C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, Cambridge University Press, 2001, cap. 7;

18 Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007, 122 y ss.

su propio proyecto de vida buena la eliminación del sufrimiento del que padece, porque le importa que deje de sufrir. Por eso la compasión lleva al compromiso por aliviar el sufrimiento, no a la mera sensiblería. 3) Y la compasión se suscita ante el sufrimiento, pero también ante la alegría, con-sentir la alegría de otros y com-padecerla es un síntoma de magnanimidad, de alma grande.

Naturalmente, si en nuestra biología no existiera ninguna base para la compasión, sería imposible cultivar este sentimiento. Estamos preparados biológicamente para cuidar y cooperar, para llevar a cabo acciones altruistas y para conmovernos. El vínculo del cuidado es el que nos permite sobrevivir, crecer y desarrollarnos biológica y culturalmente. Pero el reconocimiento mutuo de la dignidad, de la necesidad de amor y estima es indispensable para una vida buena. No se trata sólo del reconocimiento mutuo de interlocutores válidos en los diálogos que nos constituyen, como quiere la ética del discurso, en la versión de sus fundadores, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Se trata también del mutuo reconocimiento de la dignidad al que tenemos derecho por nuestro valor interno y del reconocimiento cordial de que nuestras vidas están originariamente vinculadas e importa reforzar ese vínculo desde la compasión. Como bien decía Kant en *La Metafísica de las Costumbres*, la compasión “es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría”¹⁹.

Las emociones y los sentimientos cobran una coloración moral cuando se viven desde el respeto a la dignidad ajena y propia, desde la compasión en la tristeza y desde la compasión en la alegría que llevan al compromiso de proteger y empoderar a quienes son vulnerables y tienen dignidad, y no un simple precio. Por eso, como propuse en *Ética de la razón cordial*, la virtud humana por excelencia es la cordura, en la que se dan cita la prudencia, la justicia y la kardía, la virtud del corazón lúcido²⁰.

19 Immanuel KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, 329.

20 Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*.

Banalidade e existência inautêntica. Uma reflexão a propósito de Hannah Arendt.

IRENE BORGES-DUARTE

Professora associada no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora e investigadora do Lab-Com.IFP.. Presidente da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica.

À Fernanda Henriques,
com total admiração pela sua autenticidade e valentia.

O retorno da Ética ao primeiro plano da actualidade, depois de décadas de repercussão traumática da imagem da Guerra Total e do genocídio, na primeira metade do século passado, tem-se traduzido, em muitos casos, numa sobrevalorização unilateral dessa dimensão da Acção humana, que a desliga de outras dimensões sem as quais não é compreensível. Hoje, as questões práticas, seja a nível moral, político ou jurídico estão na ordem do dia, chamadas a responder aos desafios de uma realidade imperiosa e cada vez mais exigente de decisão ao nível das mais diferentes instâncias, desde a da esfera privada e individual, até à pública e institucional. O nascimento das éticas aplicadas, como a Bioética, é disso um bom exemplo. Mas falta, em grande medida, uma consideração global e principal que lhe dê enquadramento. O que pretendo pensar aqui, toma como ponto de partida uma reflexão sobre (1) a novidade do conceito de “banalidade do mal” introduzido por Hannah Arendt; procura mostrar (2) a necessidade de reintegrar a problemática ética no âmbito ontológico em que tem a sua raiz aprumada; e, complementarmente, (3) estabelecer a relação entre esta perspectiva ontológica e a chamada Ética do Cuidado.

Neste breve caminho, desejo recordar o longo e grato diálogo que tenho mantido com a homenageada a propósito destes temas, ainda mais acentuado nos últimos anos, e o muito que tem contribuído para a minha elaboração de algumas questões particulares, nomeadamente no que respeita ao lugar filosófico do feminino e ao reconhecimento da sua novidade ontológica¹. Não é esse o trajecto que, sucintamente, me proponho fa-

¹ Veja-se a sua produção mais recente, que, embora sob um título pouco ambicioso, procura não só “construir uma memória histórica” da passagem das mulheres pela filosofia, como também mostrar a necessidade de superar a perspectiva ingénua e impensada de “um universal neutro para falar da humanidade”, com o consequente reconhecimento da diferença que essa superação implica. Veja-se HENRIQUES, Fernanda: *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a tradição ocidental*. Lisboa, Colibri, 2016.

zer aqui. Mas atendo à importância da inovação conceptual introduzida por uma contemporânea na análise filosófica.

É da contemporaneidade, pois, que iremos partir. Se é certo que ética é, desde as origens da Filosofia, a maneira de ser mais própria do humano, não é menos certo que essa dimensão da acção humana não pode hoje – isto é, depois da introdução da tecnologia na potenciação e consecussão do desejo de ser e vontade de poder – ser compreendida sem atender à sua conexão intrínseca com as dinâmicas científico-culturais e, em especial, com os mecanismos técnico-industriais e ideológicos que urgem a acção e a transformam em resposta compulsiva. A problemática da “banalidade do mal”, que Hannah Arendt chamou à consciência filosófica com a publicação do seu Relatório sobre o juízo a Eichmann em Jerusalém² (1963) e com a polémica a que deu lugar, só é plenamente compreensível no horizonte de uma Ontologia, que transcendendo os limites do estritamente antropológico, enquadre a condição e comportamento humanos na dinâmica histórica configuradora do(s) mundo(s) em que efectivamente nos fazemos humanos. Nesse jogo, em que acção e fabricação se conjugam e co-jogam na produção e reprodução do mundo em que, deusas, tudo tem lugar, não é só o humano mas também o des-humano que vem superfície. Quero dizer: o que o Homem produz em si e para si no mundo não lhe é alheio (não é in-humano), mas pode ser algo que des-envolve o não-humano – mostrego ou robótico – no humano, produto seja da causalidade físico-fisiológica seja da técnica, o resultado de um fazer que não é, em sentido próprio, um agir ou fazer-se. Hannah Arendt detectou nessa forma de actividade, fáctica mas incipiente, uma “falta de pensamento” e enquadrou-a na condição humana³, como possibilidade do que chamou, desenhando uma nova categoria ética, o mal “banal”. George Steiner, em entrevista mais recente, designou-o limpidamente como o “estupor” ante o literalmente “in-humano”⁴. Hans Jonas, em sintonia com o “trágico” detectado desde a Grécia até à contemporaneidade, tratou de responder-lhe elaborando uma Ética da Responsabilidade para a civilização tecnológica, recuperadora do imperativo categórico kantiano mas

2 ARENDT, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking, 1963. Citarei pela versão alemã, autorizada pela Autora, que lhe acrescentou uma bibliografia: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München, Piper, 1964; *1986.

3 ARENDT, Hannah: *The human condition*, Chicago, 1958. Na sua *Vita activa* ou *The human condition* distinguiu entre três formas “humanas” de actividade – *labour*, a elaboração interactiva quase “metabólica” da natureza; *work*, a obra ou trabalho produtivo que liga o homem ao mundo das coisas; e a acção propriamente dita, constitutiva do mais humano do homem, que brota do seu ser nascido, se alicerça na reflexão sobre a temporalidade do facto irrevogável e do imprevisível futuro, para cumprir-se, afinal, supremamente no exercício pleno e plural da convivência política.

4 “Nada nos preparou para o nosso século. Por isso, a primeira questão, aquela com que me debato em todos os meus livros e nas minhas aulas, é muito simples: por que é que as Humanidades, no sentido mais lato da palavra, por que é que a razão nas ciências não nos deram qualquer protecção contra o inumano?”. Veja-se a entrevista concedida em 1997 a Antoine Spire, posteriormente editada em livro (Éd. de L’Aube, 2000), de que há uma versão portuguesa: STEINER, George: *A Barbárie da ignorância*, Lisboa, Fim de Século, 2004, p. 42. Creio, pelo que já disse, que a tradução mais correcta seria “desumano”.

num âmbito de aplicação que transcende o meramente humano, presente e próximo⁵. Três prensadores de proveniência germânica. Uma mulher. Todos judeus, radicados nos Estados Unidos da América como consequência da ascensão do totalitarismo político no continente europeu.

Sintomaticamente, têm sido em grande medida pensadores desta procedência e destino a alertar para a necessidade de uma nova Ética para o mundo moderno ou post-moderno, nascido da potenciação tecnológica da civilização ocidental, e a tentar elaborá-la em grandes linhas. Apesar da imparável campanha de Jericó que a máquina de guerra israelita tem desenvolvido desde a fundação do Estado de Israel, na mais clara manifestação de vontade e tecnologia da era post-nazi. E apesar de que Adorno, outro judeu alemão emigrado na Costa Este dos EUA, tenha restringido a possibilidade da reflexão ética, nos anos imediatos ao final da IIª Guerra Mundial, ao que chamou *Minima moralia*⁶: a consideração não tanto da virtude e do bem – temas maiores, que constituíam o alvo da *ethika* megala aristotélica – mas sobre o que chamou a “vida danificada”, lesionada, abordada nas suas dimensões mínimas, em casos como o do casamento, da família, da relação com a comunidade e com a propriedade, mas também com a cultura e com a ciência... Mas não me parece menos sintomático que tenha sido uma pensadora da mesma origem quem tenha tido a coragem de denunciar como problema ético característico do nosso tempo o da incapacitação sistemática não tanto das “massas” – por mais massificada que possa ser a sociedade contemporânea e as culturas e sub-culturas que nela se desenvolvem – como do “indivíduo” para a radicalidade de um comportamento de “autenticidade”.

Na verdade, o seguimento do caso Eichmann, no correspondente contexto sócio-político em que se desenrola o seu comportamento aberrante, tendo começado por ser uma “reportagem” sobre o indivíduo acusado num processo de crime, converte-se na análise de um tipo humano, característico de uma forma civilizacional, que este criminoso personifica exemplarmente, mas que, em si mesmo é independente da situação contextual concreta submetida a juízo: Eichmann é o “funcionário” zeloso. A compatibilidade da aberração ética (processamento indiferente do genocídio) e do cabal desempenho de uma função administrativa, socio-politicamente requerida num contexto epocalmente

5 JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, 1979. Há uma tradução em castelhano: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1995. Jonas formula este princípio, à maneira kantiana, como um imperativo categórico: “Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência da vida autenticamente humana na terra”. No entanto, dá a este princípio universal da acção ética uma aplicação que excede a ética clássica, de que também faz parte a kantiana. Em vez de se dirigir ao sentimento moral individual, como na ética tradicional de intenções, estende-se ao colectivo, politicamente gerido, e às consequências da sua acção a longo prazo. Estas não implicam meramente o presente e próximo, mas uma responsabilidade pelo futuro, de que dependem “as condições para a subsistência indefinida da Humanidade sobre a Terra.” (Jonas, 1995, 36)

6 ADORNO, Theodor: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin/Frankfurt, 1951. Obra escrita entre 1944 e 1947.

determinado. Foi o conteúdo fáctico da sua actuação que o tornou culpado exemplar do crime contra a humanidade, em que zelosamente colaborou. Isso tornou-o juridicamente imputável. Mas foi autenticamente responsável desse crime? Eichmann seria o fiel esbirro de qualquer Estado. E é por isso que, ontologicamente, é culpado.

É a incapacidade ética do indivíduo servilmente submisso ao “domínio totalitário” do Estado e das suas configurações pregnantemente impessoais, que determina e condiciona o comportamento do que, no esteio de Arendt, Norbert Bilbeny designou como idiotia moral: a indiferença patológica ou “apatia moral de seres inteligentes”⁷. Nem néscio, nem estúpido, o “idiota moral” alheia-se, contudo, de “razões e factos” e refugia-se na obviedade da ordem, que não põe em questão, evitando ter que julgar e decidir por si aquilo que a regulação social e a regulamentação estatal lhe dão como “ordem” e “modelo” a cumprir. A antiga virtude da “obediência” transforma-se em norma de acção e gestão de uma sociedade de “funcionários” sem “consciência de culpa”, nem vontade própria. Mais que de “medo à liberdade” – que outro judeu da mesma época e com o mesmo destino (Erich Fromm) defendeu como traço dominante do carácter epocal de uma sociedade que já não guarda a vida do herói⁸ – trata-se de uma “insensibilidade” ao outro, na sua dor e miséria, uma “incapacidade para sentir angústia”. “O tirano – diz Bilbeny, interpretando Bettelheim e Arendt – manda cruelmente para não sentir angústia; também o vassalo obedece servilmente, para, por sua vez, não a sentir.”⁹

Hannah Arendt abriu um espaço de debate ético ao definir um novo tipo de indivíduo: o que processa a economia do extermínio, não porque esteja de acordo com ele, nem porque o ignore enquanto tal, mas porque isso lhe é indiferente. Essa “indiferença”, diz, só pode dar-se porque, apesar de ser humano, o humano lhe é estranho, porque, na verdade, “não pensa”. A sua “humanidade” não vai à raiz – não é capaz de radicalidade. Viver é para este tipo humano – ao contrário, de outros tipos que Arendt, leitora de Kant, estuda noutros textos (o pária, o suspeito, o homem de boa vontade)¹⁰ – prescindir da decisão e, portanto, da voz própria para se deixar possuir pela impessoalidade do man, a voz sem rosto do que está a ser através do humano e, sendo humano, “mata” o humano, des-faz o humano no Homem.

Ora, esta conduta de incúria – compulsiva, rotineira – oposta ao pleno assumir do sentido do ser, é a que Heidegger descrevia ao caracterizar os “modos de ser” [Seins-modi] do Dasein como sendo de *Eigentlichkeit* e/ou *Un-Eigentlichkeit*. *Zunächst und zumeist*, à partida e na maioria das vezes, o aí em que o ser se dá e aparece é o da “inautenticidade” ou ser “em sentido impróprio”: o exercício neutro e indiferente do estar

7 BILBENY, Norbert: *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 21.

8 FROMM, Erich: *Escape from freedom*. New York, 1941.

9 BILBENY, 1993, 24.

10 ARENDT, H., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Há uma tradução em castelhano: *La tradición oculta*. Barcelona, Paidós, 2004.

ocupado a fazer pela vida à beira dos entes, de que nos servimos e gastamos, gastando-nos e desgastando-nos na mera quotidianidade, isto é, no ficar preso ao mero presente e em-presença como um estender-se ou dilação do sem relevo.

Banal será, pois, o óbvio, o plano e sem espessura, a relação a algo em que não pensamos porque, atentos e inteligentes mas sem afecto, apenas usamos, sem dar especialmente por isso. Ser “em propriedade”, a *Eigentlichkeit*¹¹: o carácter de “em cada caso meu” (ou, na brutal literalidade do termo: a “sempre-minhadade”), que, por sua vez, é também a “possibilidade do ser livre para o mais próprio poder-ser”¹²: o compreender ou entender, sempre já de antemão sentinte ou pressentinte, que um logos ou discurso, falando, articula. A autenticidade enquanto modalidade ontológica do Dasein, o seu ser-em-propriedade, é pois o existir compreendendo, o abrir-se pela “escuta” e o estar aberto para o Outro, enquanto ser-com-outrem¹³. Poder “ouvir a voz do amigo”: ser em propriedade é o que o ser humano enquanto Dasein só é enquanto projecto lançado (ou ajeitado), que na sua máxima expressão, plenamente desperto e expresso é o PENSAR. Embora seja na obra mais tardia de Heidegger que o pensar aparece tematizado sob tal designação¹⁴, é esse o significado fundamental do *geworfene Entwurf* logico-linguisticamente articulado e historicamente desenvolvido.

Ser em sentido impróprio é, em contrapartida, a ausência dessa plenitude de sentido do que só no “cuidado” – no acolhimento do “em cada caso meu” (porque disso me ocupo e preocupo, ou porque, solícito, cuido de mim e do outro na comum ocupação de fazer pela vida) – é experienciado como aí-ser (aí do ser e ser-o-aí). O cuidado – no sentido de inquietude preocupada, de assistência solícita, de salvaguarda do que há e de acolhimento do que se aguarda e prevê – é, pois, o que estrutura a existência e a história, seja positivamente, em exercício pleno e autêntico, seja negativa e perigosamente, no descuido. Para Heidegger, o cuidado é o ser do *Dasein*, não é um modo de ser (como a autenticidade ou inautenticidade), mas o modo de ser. E só por isso pode servir, meta-ontologicamente, como fundamento de uma Ética, isto é, como princípio inspirador de uma concepção da prática existencial.

A terminologia heideggeriana, antes citada a partir de *Ser e Tempo*, aparece já no pequeno texto da conferência de Marburg, pronunciada ante os teólogos em Julho de 1924, que muitos autores consideram o primeiro esboço da obra de 1927, e cuja reper-

¹¹ SuZ § 9, 42-43. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [SuZ], Tübingen, Niemeyer, 1953 (hoje em Gesamtausgabe 2, Frankfurt, Klostermann).

¹² SuZ, § 31, 144

¹³ SuZ, § 34, 163.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin: *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954. Trata-se dos cursos de dois semestres lectivos na Universidade de Friburgo (WS 1951/1952 e SS 1952), hoje editados em Gesamtausgabe 8, 2002.

cussão entre os discípulos de então foi estentórea. Hannah, que faz a sua aparição em Marburgo no curso de 1924/1925, não pode não ter tido em conta essa conceptualidade, que Heidegger já nunca mais abandonará. “Enquanto vida humana, o Dasein é primordialmente ser-possível, o ser da possibilidade do trânsito [*Vorbei*] certo e, contudo, indeterminado”¹⁵. Enquanto existência fáctica e enquanto poder-ser, o ser “aí” é “antecipação da própria morte” e, portanto, do mais puro ser-minha a “minha” morte. Esse ser-meu do trânsito, que define como meu o “meu” tempo, é também o esquema temporal da compreensão do Humano que, indelevelmente, já não deixará de ter para Heidegger o cunho e perfil do “mortal”. Por isso, já depois de vencido o projecto de Ser e Tempo, quando Heidegger procure uma nova linguagem para falar do Mesmo, encontrará na designação “Os Mortais” – um dos quatro vectores do entrecruzamento ontológico ou Quadrinda-de (*Geviert*) – a maneira mais própria de dizer o mais próprio do ser humano, no seu decantar-se ontológico com os celestes, com mundo e terra. A morte vem, pois, a ser, tanto no fim como no início do pensar heideggeriano, a marca e figura do mais próprio do humano: não só a finitude ex-stática do seu tempo, que cunha também o horizonte de finitude onde o ser se dá e aparece; mas também, fora já da galáxia conceptual de 1927, o carácter heroico e trágico da passagem epocal de deuses e homens pelo seu “aí” mortal.

Esta referência ao mais próprio ou autêntico da condição humana permite, por outro lado, responder àqueles que tão denodadamente acusaram Heidegger de ficar aparentemente alheio ao Holocausto. Como ser indiferente à morte dos humanos e do humano nos longínquos campos de extermínio, se é justamente o carácter “mortal” que cunha o ser à maneira do humano? Como considerar “própria” a morte imposta pela máquina estatal, que rouba aos mortais o poder fazer sua a própria morte, fazer autenticamente a experiência do trânsito?

Embora como soldados, ambos os filhos de Heidegger passaram anos na Rússia em campos de prisioneiros. Mas ele procurou ler o facto não do ponto de vista da reprovação moral ou do facto político, e sim no do acontecimento ontológico: aquilo que em “A pergunta pela técnica” descreveu como “O Perigo”: a possibilidade mais extrema do ser sucumbir ante a provocação técnica, o seu triunfo sobre a *physis*, a indiferença ante a maquinação – aquilo que Arendt descreveu como “o sistema em que os homens se tornam supérfluos”.

Terminemos.

A expressão que Arendt utilizou para caracterizar essa nova espécie de mal que nem é demoníaca nem messiânica, que carece de toda radicalidade, parece ter tido ocasião num comentário de Heinrich Blücher, segundo o qual “o mal é um fenómeno de superfi-

15 HEIDEGGER, Martin: *O Conceito de Tempo*. Ed. bilingue de I. Borges-Duarte, Lisboa, Fim de Seculo, 2008 (2ª ed.), 46-47.

cie”¹⁶. Em Jerusalém, recordando a conversa com o marido, Hannah Arendt reconverteu a superficialidade em Banalidade.

O funcionário do sistema, tão inexistente humanamente como o próprio sistema, não é, propriamente, malvado. É mesmo um bom funcionário. É simplesmente o fiel cumpridor de ordens superiores. Faz o que deve fazer e lhe compete. É um bom cidadão e dorme as suas noites bem dormidas, sem angústia, com a tranquilidade do dever cumprido. Por isso, mesmo se juridicamente não é (Eichmann não foi) inexpugnável, só indirectamente poderia, com justiça, ser condenado. Como Al Capone, por fugir aos impostos... Ou se o sistema, ele próprio, for alterado e registado com outras regras diferentes das que estavam anteriormente vigentes, num justo ajuste de contas entre sistemas ideologicamente antagónicos. O que não é, propriamente, garantia... nem ética, nem de nenhum tipo. Ou, talvez, pior ainda: o zelo não é realmente condenável a nível ético, numa lógica meramente justicialista, que tem que ter em conta vários aspectos sectoriais e o cumprimento dos respectivos regulamentos. Onde, então, situar culpa? De que podemos acusar eticamente o tipo do funcionário zeloso?

A minha resposta, que aqui deixo polemicamente, é que os Eichmann deste mundo não são moralmente culpados senão, absoluta e radicalmente, da sua falta de radicalidade, da sua indiferença ontológica. A sua culpa não é propriamente moral, mas muito mais profunda e pesada: ontológica. Eichmann foi culpado de não ter sido humano até à raíz. Foi a sua (in)compreensão e existência banais que banalizaram o que, assim, deveras fez: o MAL. No seu caso, a sequência da sua assinatura num formulário em trânsito pela sua secretária e arquivo significou o processamento burocrático do que, caído o regime, pôde ser reconhecido como o que era: o holocausto. Mas a idiotia ontológica (mais que meramente “moral”) pode não chegar a ter frutos tão gigantescos e passar quase despercebida nas nossas instituições, sendo, contudo, expressão do mesmo: indiferença ante o carácter “humano” de outrem; falta de pensamento no seu sentido mais puro e autêntico. Não é decerto, casual, que nossa palavra cuidar proceda do latim *cogitare*. O descuido é um não pensar, do qual – como dizia Kant a propósito da nossa falta de vontade de ser adultos esclarecidos e, portanto, responsáveis – nós mesmos somos culpados¹⁷. É um não pensar por não querer pensar – capacidade que é eminentemente humana. A privação de uma característica essencial daquilo a que chamamos humano não tem, talvez, total cabimento numa Ética da Justiça, sobretudo na sua aplicação a pessoas singulares, porque diferentes pontos de vista se sobrepõem e relativizam, enquadrando, a responsabilidade individual juridicamente aplicável. Mas se, pelo contrário, enquadrarmos a acção individual ou institucional no contexto de uma Ética do

16 Ursula Lutz na sua Introdução a ARENDT, Hannah: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München/Zürich, Piper, 2005, pág. 28.

17 “Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado.” KANT, Immanuel: “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, Ak. VIII, p. 33. Tradução: “Resposta à pergunta: que é o «Esclarecimento»?”, in *Textos seletos*, Petrópolis, Vozes, 1974, p. 100.

Cuidado, ontologicamente radicada na condição humana enquanto existência, o estar ao cuidado de si, dos outros e da Terra em que vivemos, constitui, na verdade, o princípio fundamental a que todos os outros devem poder remeter. Só a radicalização ontológica da análise permite, pois, detectar e sancionar o des-humano.

Do Cuidado de Si ao Uso de Si. Diálogo entre Foucault e Agamben.

JOSÉ CASELAS

Doutor em Filosofia Política pela Universidade de Évora, investigador do CFUL, tem trabalhado sobretudo na área da ética, cuidado e biopolítica em autores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, sobre os quais tem publicado.

A partir de uma genealogia da subjetividade em Foucault e dos dispositivos criados pelo poder, será articulada toda uma problemática em torno de uma ética como modo de vida, como arte de viver, presente nos cursos dos anos 80, (*L'Herméneutique du Sujet* e *Le Gouvernement de Soi et des Autres I / II*). O uso dos prazeres e as técnicas de si impõem uma veridicção no sujeito, onde a lei está em causa como codificação/afastamento. O confronto entre o pensamento da Antiguidade e a pastoral cristã com o seu ascetismo no *Du Gouvernement des vivants* será problematizado em paralelo com o conceito de uso proposto por Agamben e que toma aqui uma tonalidade política.

Autoconhecimento, cuidado de si e uso de si

Como é que se equaciona uma visão ética e política do cuidado de si e do uso de si em Foucault e Agamben? Podemos ler o curso *Hermenêutica do Sujeito*, como uma história do cuidado de si ou, para dizê-lo nos termos próprios, como o nascimento do *souci de soi*. A forma de usar o Acontecimento não é linear em Foucault; ele é o historiador cuja trama não vem em nenhum livro de história. O cuidado de si (*epiméleia heautoû*) deve distinguir-se do conhecimento de si (*gnôthi seautón*) ou remetem ambos para o mesmo núcleo ontológico? E caso se devam diferenciar, qual deles assume a primazia?

O cuidado de si funda o conhecimento de si, é mesmo a sua aplicação concreta. De facto, o preceito délfico apenas se ilumina com o *souci de soi*. Os estóicos fizeram do cuidado de si a sua divisa e o cristianismo retomou-a divergindo em pontos assinaláveis. Desse modo, toda a espiritualidade antiga é percorrida por esta noção que na época moderna sofre uma inflexão, no que é designado o momento cartesiano. Qual a relação entre o cuidado de si e o uso de si? No curso a que aludimos, Foucault analisa a noção do ocupar-se de si mesmo como elemento fundador de um “sujeito” em torno do conceito de cuidado de si salientando o uso (*chrêsis*) que acompanha a noção de cuidado de si. Que *Eu* é este que importa cuidar? “Pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *chrêsis* para buscar qual é o *Eu* com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito. E a noção de *chrêsis* precisamente será reencontrada ao longo de toda a história do cuidado de si e de suas formas.” (*Hermenêutica do Sujeito*, 71) O verbo *chrestai* indica que o sujeito está implicado na

ação e expressa a afeção no interior de uma relação, é um plano de imanência de si a si. Foucault situa a genealogia do uso a partir de *Alcibíades* de Platão cruzando-a com a noção de cuidado. Na derivação que interessa a Foucault, a preponderância do cuidado sobre o autoconhecimento baseia-se precisamente numa outra modalidade de uso. Já em Agamben o uso de si desemboca no conceito de forma-de-vida. Esse mesmo ponto de chegada é continuamente recuperado em toda a série *Homo sacer*, sendo afirmado no último volume: “Com o termo forma-de-vida pretendemos, ao invés, uma vida que não pode ser separada da sua forma, uma vida em que não é possível isolar e manter distinto algo como uma vida nua.” (*O Uso dos Corpos*, 287) A vida que o soberano induz nas vidas comuns que são politizadas é precisamente a vida nua, aqueles que podem ser mortos sem que se cometa homicídio, vida exposta à morte mas não sacrificável.

Portanto, a forma-de-vida une novamente a vida com a sua forma, contrariando a máquina antropológica do ocidente. Seria esse uso de si identificável no movimento franciscano como pretende Agamben ou no movimento cínico como defende Foucault?

O que Agamben designa o “acontecimento antropogenético” remete para essa separação do humano e não humano através da linguagem, a fratura entre vida e língua que opõe e define simultaneamente o homem como ser de linguagem, separando-o de si mesmo na rearticulação histórica e prática como domínio político. Para Agamben é clara a conexão entre a vida nua e a soberania do estado como potência absoluta e perpétua, um direito de vida e de morte que tinha sido justamente tematizada por Foucault na oposição entre soberania e biopolítica. A produção da vida nua é essa exposição do vivente a um poder que o expropria inteiramente por meio do vínculo do direito como violência.

O uso de si remete para a autoconstituição que mais não é do que o sujeito moral. Esse sujeito pode ser analisado em duas vertentes políticas de acordo com a analogia entre o poder constituinte e o poder constituído transposta para o modo de subjetivação. A constituição de si como sujeito prende-se com o problema da sujeição ao poder e o modo de subjetividade daí decorrente. O que é o uso? A relação é uma imanência de si a si sem um telos predeterminado. Usar significa ser afetado, “constituir-se na medida em que estamos em relação com algo.” (Agamben, *O Uso dos Corpos*, 93), ou seja, uma relação de si a si e com os outros. Na *História da Sexualidade*, segundo Foucault, por outro lado, podemos aludir a um uso de si na economia dos *aphrodisia* que coloca a questão da *enkrateia*, do domínio de si, e a temperança que o homem que detém cargos públicos deve ter. Este uso de si supõe uma verdade. Que tipo de verdade pode emergir nesta subjetividade? É a economia dos *aphrodisia* que vai ditar o critério desse cuidado de si, o controlo das paixões, para que um futuro governante possa dominar-se, um autogoverno que extravasa a esfera privada e se expande para a esfera pública. A indiferenciação entre a esfera pública e a mescla de paixões que envolve estão continuamente mobilizadas no uso político de si (o que é muito evidente no populismo atual). O cuidado de si cristão pressupõe uma verdade a decifrar sob a opacidade dos fluxos das *cogitationes* que devem evitar-se por meio de uma triagem. Esse uso de si implica uma renúncia a si que

mobiliza os pensamentos alvos da *discretio*. Mas esse uso de si perde-se no olhar da alteridade no caso da direção de consciência que impõe uma obediência e uma humildade (*humilitas*). Qual a crítica de Foucault ao cuidado de si cristão e que alternativa propõe? Para ele o cuidado de si deve fundar-se numa prática de si, onde o sujeito se torna constituinte de si mesmo numa imanência à sua vida que é autofundadora e não heterodirigida como no caso da direção de consciência cristã. Não supõe, portanto, uma hierarquia de um mestre de conduta. A verdadeira vida não é sujeita a um código de comportamento proveniente de uma situação hierárquica de dominação. O si coincide com a relação a si de modo não mediatizado, o que evita a sua constituição por meio de uma relação de poder. O melhor exemplo desta autoconstituição encontrar-se-ia no modelo ético da Antiguidade. Como diz Agamben: “Se a Antiguidade oferece o exemplo de um cuidado de si e de uma constituição de si sem sujeito e o cristianismo o de uma moral que reabsorve inteiramente no sujeito a relação com o si, a aposta de Foucault é então a de manter firmemente a co-pertença mútua dos dois elementos.” (Agamben, *O Uso dos Corpos*, 161) Na autoconsciência, a imanência do sujeito na prática de si é uma máquina antropológica com a sua cesura ontológica entre um ser e uma essência, um ser de linguagem infinitamente separado da sua animalidade postulada como um outro que si.

Desde os anos 70 do séc. XX que Foucault vem desconstruindo a profunda ligação ao poder que subjaz à história da subjetividade. O sujeito do poder é, desde sempre, a verdade contida na soberania e na normalização. Ali onde existe a norma fala o sujeito, o plano em que ele se encontra é sempre o da governamentalidade. Se o poder se apropria dos corpos e de algum modo os usa em seu proveito com vista a retirar deles a docilidade e a utilidade, e na passagem da anatomo-política à biopolítica, do indivíduo à população é ainda um uso do poder sobre nós, a gestão da violência, a questão da resistência pressupõe uma outra forma de uso, uma forma de vida capaz de subverter o modo como o poder modela a subjetividade. Toda a genealogia do poder pode ser lida à luz do confronto entre um uso da soberania e da normalização sobre o sujeito e da forma como este reage, na tentativa de conquistar um domínio de liberdade possível. Na *Aufklärung* é ainda uma ousadia face ao poder que está em causa no uso público da razão e não a mera obediência institucional.

Mas este si na *Parresia* cínica é um uso político do corpo, um uso que o aproxima da subversão e da animalidade. Contudo, importa aclarar em que consiste este uso. Este si não tem uma consistência substancial, é um constructo histórico que remete para uma história do presente e da nossa atualidade como problema filosófico.

A questão do uso coloca diante de nós a subjetividade, a dessubjetivação, a sacralização e a profanação. O papel da secularização não repõe imediatamente o uso, visto que a esfera do sagrado não é afastada de modo convicto, mas apenas mitigada ou deslocada para um plano que mantém a figura sacralizada. E como se define o uso do ponto de vista religioso e político? Podemos traçar uma isonomia entre a moral pagã e as práticas de si do cristianismo? Foucault diferencia em dois pontos fundamentais que assimilamos ao uso de si. O ascetismo da moral pagã propõe um uso de si que visa a

autonomia, ao contrário do cristianismo, onde a ligação a um código de conduta estrito se faz através da obediência. O autogoverno distingue-se da imposição da norma. Por outro lado, a direção de consciência diverge. Ali onde há uma equivalência dos parceiros na parenética substitui-se uma relação hierárquica. O mestre exige obediência e esta enquadra-se na própria relação de si a si como na relação a outro.

Qual é a verdade da subjetividade? A confissão exhaustiva, o exame minucioso de si?

Há uma divergência entre o paganismo e o cristianismo nesta categoria de uso. A conexão entre a vida pública e o uso dos prazeres parece estar ausente na moral cristã que impõe sobretudo uma relação à direção de consciência, a um escrutínio que desemboca no modelo para a conjugalidade. Domínio por oposição a renúncia. Como diz Foucault: “(...) o indivíduo para se constituir como sujeito virtuoso e moderado no uso que faz dos seus prazeres, deve instaurar uma relação consigo que é do tipo “dominação-obediência”, “direção-submissão”, “domínio-docilidade” (e não como acontecerá na espiritualidade cristã, uma relação do tipo “explicação-renúncia”, “interpretação-purificação”).” (*O Uso dos Prazeres*, 83)

Quanto ao uso dos prazeres (*chresis aphrodision*) o cuidado expande-se numa tripla estratégia, a necessidade (uma submissão à natureza própria do prazer sem ceder à intemperança), o momento (a escolha do *kairos*, a altura mais favorável para o corpo) e o estatuto (a pertença aos que detêm uma posição de responsabilidade na cidade e, consequentemente, a impossibilidade de universalizar a conduta ética). Mas como integrar este uso dos prazeres no cuidado de si político? A resposta consiste na analogia entre a virtude individual e a forma como se governa a cidade. Quem vai governar a *Polis* carece de uma preparação, de um treino, de provas de controlo das representações. Portanto, o uso de si é uma arte da existência claramente politizada como autodomínio (*enkrateia*) e governo de si capaz de se expandir para o governo dos outros. “(...) o exercício do poder político exigirá o poder sobre si como próprio princípio de regulação interna.” (*O Uso dos Prazeres*, 95)

Como vimos, a *epimeleia* emerge na cultura greco-romana e na cultura cristã em duas vertentes distintas. Mas não se trata de uma rutura absoluta na história do cuidado de si. Para os gregos, sustenta Foucault, o *bios* é a subjetividade. Mas a matriz em que a pensamos é cristã. Esse mesmo *bios* é percebido segundo o nosso posicionamento. A vida política assemelha-se a um panegírico, uma luta onde alguns vão rivalizar entre si, outros para o mercado e outros ainda para o espetáculo (*Subjetividade e Verdade*, 254) Essa subjetividade é autoassumida, isto é, cada um decide a relação que pretende ter com as coisas. (Idem, 256)

Profanação, parresia cínica e poder destituente

O si adquire uma redenção através do uso. Como é possível um novo uso de si e como pode ser incluído numa comunidade que vem? A ontologia da singularidade qualquer é a inapropriedade, o ser inessencial. Como é que este livre uso do si pode produzir o verdadeiro estado de exceção, contornando a relação de bando da soberania que produz o *homo sacer*? Para S. Paulo, a vida messiânica é um uso, mas exterior à ordem jurídica, subtraído pela relação do como não.

Se o bartlebisismo, o processo de recusa na frase – *I would prefer not to* – é uma forma de escapar ao princípio da soberania e ao eclipse da política, como é que conseguimos edificar uma política da profanação que instaure simultaneamente um uso de si onde a vida não sofre a violência da inclusão-exclusão?

O laço biopolítico e teológico-político pode ser superado por meio da profanação? A demarcação entre a vida humana e o humano poderia conhecer uma nova luz por meio da inoperância? Não já o sobreviver, mas a vida boa socialmente expressa?

A profanação interrompe a infinita separação da antropogénese, a linha que demarca o animal no homem, cerne da biopolítica.

Poderá a ética do cuidado de si interromper a conexão entre o sujeito constituinte e o sujeito constituído nas malhas do poder? E será a parresia uma forma de poder destituente que instaura uma vida soberana onde a forma de vida surge inseparável?

Se a potencialidade passa inteiramente ao ato, a liberdade humana torna-se mero destino e a biologia uma necessidade.

Mas como pode a lei ser desativada e continuar em vigor numa abolição que a mantém? O paradigma do *hos me*, do “como não” de inspiração pauliniana pode ser transformado em programa político?

Uma política de profanação é uma dessacralização ou dessubjectivação. O que significa isto? O capitalismo como religião e como sociedade de espetáculo não permite a profanação; o consumo impede um uso das coisas, destinando o que não pode ser usado para o consumo ou a exibição espetacular. (Agamben, *Profanações*, 117)

Foucault afirma que o cuidado de si cínico é o «exercício positivo de uma soberania de si sobre si» (*A Coragem da Verdade*, 282). Como caracterizar este tipo de soberania sobre si de modo a fundar uma estilística da existência que influenciou o cristianismo? O cínico confrontou-se com a lei e com o costume e desenvolveu em torno destes uma atitude ética e política. O *bios kunikos* foi simultaneamente um *bios alêthês*, uma vida de verdade sustentada no princípio da não-dissimulação. Portanto, vida não dissimulada, verdadeira vida, onde a verdade do cuidado de si emerge de quatro modos: 1) vida de cão, ou seja, sem pudor, sem vergonha; 2) indiferente às necessidades; 3) capaz de se bater contra os inimigos; 4) vida de cão de guarda (*phulaktikos*) devotada a proteger os outros.

Este modelo de absoluta visibilidade é a dramatização da vida não dissimulada pelos cínicos. «O *bios philosophikos* como vida reta, é a animalidade do ser humano assumida como um desafio, praticada como um exercício e lançada à cara dos outros como um escândalo.» (Foucault, *A Coragem da Verdade*, 245)

Verificamos que a vida cínica tinha um sentido político forte, de diátribe violenta contra as instituições e contra os soberanos; um sentido também irónico e contrastante que se destinava a chocar as pessoas, a revelar o lado natural delas, o seu lado de exposição verdadeira assumida como animalidade – mas não uma animalidade qualquer; seria uma animalidade humana, ou seja, o lado natural ou animal do homem sem as dissimulações das normas. Foucault continua fascinado pela possibilidade de contornarmos as normas, essas regras inflexíveis que nos sujeitam de algum modo. O cínico rebela-se contra a autoridade, ao passo que o cristianismo é o reconhecimento da instituição – nisso reside a sua diferença.

O tema da vida soberana é crucial para os cínicos, vida filosófica, segundo uma estilística da independência e da auto-suficiência, vida de pobreza e de indiferença às convenções, que aceita mesmo a má reputação (*adoxia*): «A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida onde nenhum fragmento, nenhum elemento escapa ao exercício do poder e da soberania sobre ela própria.» (*A Coragem da Verdade*, 248)

Que tipo de narrativa de si emerge no contexto platónico e estoico-cínico e qual a sua relação com uma atitude ética e política? O que as técnicas de si estoicas realçam não é a renúncia, mas uma mestria que nos prepara para este mundo, uma ascese (*askêsis*) que nos prepara para um acontecimento através das epístolas, do exame de si, e da própria ascese que não é a revelação de um segredo mas um acto de rememoração. O conceito grego de ascetismo difere da concepção cristã de dois modos: em primeiro lugar, o ascetismo cristão implica a renúncia a si, ao passo que o grego visa uma relação de si a si, uma auto-construção; em segundo lugar, o cristianismo tem como objetivo o afastamento do mundo e a ascese grega pretende dotar o indivíduo de uma capacidade moral que lhe permita o pleno confronto ético com o mundo (*Fearless Speech*, 143-144). A posse e a soberania de si não resultam de um afastamento do mundo e de uma relação ao mestre; exemplo disso é o exercício pitagórico de auto-exame retomado pelos epicuristas, estoicos e cínicos que difere da tradição cristã, onde predomina a confissão. O propósito não é obter a revelação de um segredo oculto nas profundezas da alma, mas uma relação entre o si e a verdade numa modalidade racional designada jogo parresiástico. Na Conferência pronunciada na Universidade de Toronto em 1982, *Dire vrai sur soi-même*, Foucault caracteriza a ascese cristã como orientada para a realidade, em contraposição com a ascese pagã, que seria orientada para a verdade. O que está em causa na ascese cristã é precisamente a passagem de uma realidade para outra mais significativa, ao passo que o modelo da ascese pagã visa afrontar o mundo com vista a uma auto-soberania. O mesmo domínio de si exigido no uso dos prazeres afasta-se da imoderação mas o objetivo parece diferenciar-se: “Aquilo a que se chama a interioridade cristã é um modo particular de relação consigo, que comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de interpretação,

de verbalização, de confissão, de auto-acusação, de luta contra as tentações, de renúncia, de combate espiritual, etc.” (*O Uso dos Prazeres*, 75, sublinhado nosso)

Assim, uma das modalidades privilegiadas dessa verbalização reside no mecanismo da confissão. O que se pretende com o dispositivo exame-confissão? No curso *O Governo dos Vivos*, discrimina-se essa finalidade a partir de Cassiano. A confissão é um operador de verdade de si, da qualidade da *cogitatio*. Existe um critério da vergonha que impede que os maus pensamentos sejam verbalizados. Ora, a confissão extrai e traz à luz esses pensamentos que estão ocultos numa penumbra. A exteriorização permanente do discurso é o que os gregos chamavam a *exagouresis*. Mas o penitente vai mais longe, ele expressa o signo de pecador não apenas pela atividade discursiva. A *exomologesis* é a verdade do pecador, que permite ao sujeito exercer permanentemente a jurisdição dos seus atos segundo o esquema da subjetividade cristã da renúncia a si. A confissão impõe a obrigação de falar de nós mesmos para dizer o verdadeiro. “É preciso sempre que exista esta flexão do sujeito para a sua própria verdade por intermédio da colocação do discurso perpétuo de si mesmo.” (*O Governo dos Vivos*, 305)

A função sujeito nas duas éticas apresentadas, nos dois usos de si diverge embora exista um continuum. A transformação do sujeito nos Gregos basear-se-ia numa função etopoética, ao passo que na ascese cristã teríamos uma função metanoética. Na primeira aceção declinamos uma cultura de si que nos torna capazes de conhecer a verdade (Foucault apela aqui a um “conhecimento de si gnómico que reúne a vontade e o conhecimento); na segunda, a modificação de si no seu modo de ser baseia-se na metanoia que significa etimologicamente, mudança de estado de espírito. Adiantamos que Agamben situa um outro plano de transformação de si a partir do estilhamento desta metanoia sacralizada ao propor o termo profanação que implica a restituição do uso de si no plano de imanência, onde o sujeito já não aspira a uma realidade transcendente. A categoria política de uso afronta o improfanável do capitalismo que é precisamente o consumismo, ou seja, a impossibilidade de usar pelo culto da mercadoria fetiche. Em contrapartida, os franciscanos tentaram retirar da esfera do direito a propriedade como posse para instituir o mero uso de facto (*usus facti*). (*Profanações*, 117 e *Altíssima Pobreza*, 149) o que está em causa é um sujeito que detenha as condições de possibilidade da sua própria soberania, termo que Foucault reserva à autoconstituição; mas isso apenas é permitido no retorno ao sujeito constituinte e não a um sujeito constituído. E porque motivo? Claramente na medida em que um sujeito constituinte escapa à normalização. Daí a asserção de Agamben: “A ideia que a ética não coincide com a relação a uma norma, mas com uma ‘relação a si’, está constantemente presente em Foucault.” (*O Uso dos Corpos*, 155)

Poderá a autoconstituição e a estética da existência promover uma modalidade de ruptura da relação entre o poder constituinte e o poder constituído? O uso de si está indexado a uma estratégia de rebeldia do Eu face às relações de poder. Com o *bios kynikos*, a verdadeira vida, a parresia cínica, criaria o seu próprio código moral. Estaremos perante uma biopolítica afirmativa que supõe a inseparabilidade entre a vida e a sua forma, uma forma-de-vida?

Referindo-se aos Gregos, Foucault tematiza a ideia de um *bios* como estética da existência que possa elidir a ligação estreitamente jurídica e autoritária e portanto reconfigurar as relações de poder em torno de uma imanência de si a si: “A ideia do *bios* como material de uma obra de arte estética é algo que me fascina. A ideia também que a moral possa ser uma estrutura de existência muito forte sem estar ligada a um sistema autoritário, nem jurídico em si, nem a uma estrutura disciplinar.” (Foucault, DEIV, 390)

Agamben dirá que apenas a forma-de-vida é constitutivamente destituente, isto é, capaz de instaurar uma ontologia sem substância, uma ontologia da modalidade, de uma pura potência que não se refere ao ser biológico da vida nua.

Nesta cartografia política do Eu, o si não é alvo de uma reapropriação mas de um uso, de uma relação não jurídica com as coisas, uma desativação da lei que não a elimina. Será este um messianismo sem telos? Mas como diz Agamben, Foucault não desenvolveu totalmente as implicações desta adequação ontológica de si à relação que podem situar-se para além dos estados de dominação e levantar a questão, que interessa a ambos os autores, de um Ingovernável.

Se a nossa hipótese está correta, a parresia cínica em Foucault representa um corte com a ligação entre o sujeito constituinte e o sujeito constituído, uma outra possibilidade ética e social para o vivente fora do alcance da soberania e da biopolítica. Não se trata de um regresso a um novo poder constituinte à maneira do que pretende Negri, mas provavelmente um poder destituente dos puros meios, um potenza tal como prevê Agamben. Mas poderá uma política da comunidade erguer-se nesse horizonte? Desse modo, o cínico é um político da rebeldia que estiliza a relação entre o poder constituinte e o poder constituído.

O que é a vida soberana? A soberania de si é um dar de si a si próprio, mantendo a sua potencialidade sem que a soberania política disponha de toda essa potencialidade, atualizando-a completamente. A única forma de romper com a decisão soberana a relação de bando e de suspensão da lei é produzir a sua própria potencialidade mantendo-a intacta.

Negri tenta retomar o poder constituinte em si mesmo, mas este acabará inevitavelmente por se transformar num outro poder constituído. Podemos manter uma pura potencialidade no sujeito que escape a essa demoníaca relação? Esse seria o segredo da vida soberana capaz de resolver o eclipse da política. Uma nova política permitiria um novo uso de si, uma indistinção entre a potencialidade e a atualidade, uma política dos puros meios.

Mas o bartlebisismo pode conduzir a uma passividade, uma negatividade da *práxis*. Poderá Bartleby superar o paradigma da soberania exterior e instaurar uma auto-soberania? E como fundar uma comunidade política que dê sentido ao viver bem e não apenas ao sobreviver, à sobrevida que é uma vida separada da sua forma indefinidamente excluída e banida?

Uma política da singularidade qualquer não proclama uma identidade (nisto os dois autores coincidem), potência de não ser, um ser que é o seu modo de ser, superando a cisão entre essência e existência; é um uso de si inapropriável enquanto propriedade. Citando Agamben: “Talvez o único modo de compreender este livre uso de si, que não dispõe porém da existência como de uma propriedade, seja pensá-lo como um hábito, um *ethos*. (...) A impropriedade, que expomos como o ser próprio, a maneira, que usamos, engendra-nos, é a nossa segunda e mais feliz natureza.” (*A Comunidade que vem*, 29-30)

O poder destituente implica um outro tipo de violência, não um poder constituinte que se encontra nas revoluções e insurreições e que instaura o direito e não o da polícia, que mantém o direito. Seria um poder da constituição de um sujeito nas margens de um ingovernável. De que sujeito se trata? As alusões agambenianas são vagas: a vida feliz, a vida messiânica do agora e a forma-de-vida, a vida eterna.

Se a vida nua é a vida suspensa entre o natural e o político, ou a vida natural incluída na política através da sua exclusão, a forma-de-vida permite um outro uso da lei, uma profanação, onde o que está em causa é a restituição do sujeito a si mesmo numa singularidade/subjetividade qualquer, mantendo a sua pura potencialidade fora das malhas do poder, mas sem o abolir totalmente. Agamben alude a um “pequeno deslocamento”, onde afinal as coisas são as mesmas mas há uma abertura para o tempo do agora. Aqui as teses esotéricas de Benjamin emergem no pensamento de Agamben onde se fala de um Messias que pode surgir a qualquer momento e que evita esta captura biopolítica da vida natural do homem. O poder destituente é o da inoperância, um tempo a vir capaz de desativar a lei e torná-la inexecutável. Se a lei a todo o momento pode deslizar para a sua suspensão normativa (o estado de exceção), apenas um poder destituente pode enfrentá-la e repor a pura potencialidade humana. O objetivo é mitigar a violência da lei de todo o poder constituinte e constituído quebrando essa relação intrínseca com vista a uma política dos puros meios. A política dos puros meios é esta estranha profecia: “Um dia a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com objetos fora de uso, não para os restituir ao seu uso canónico, mas para os libertar definitivamente dele.” (*Estado de Exceção*, 99)

Procura-se um novo uso para o direito que abra as portas à verdadeira justiça. Em Foucault uma tal forma-de-vida seria assimilada à *parresia* cínica. Através da exemplaridade política da vida cínica, provavelmente Foucault tenta ilustrar a demanda da biopolítica positiva ou afirmativa em que no estado do vivente se mantenha esse elemento inseparável da vida com a sua forma, recuperando a potencialidade que se encontra diluída pelo poder soberano, esteja ele transmutado no triunfo da economia ou na captura permanente da sua força de trabalho. Seria este o seu ideal de soberania pessoal contra todas as formas de tirania.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio (1993), *A Comunidade que vem*, Lisboa, Editorial Presença
- AGAMBEN, Giorgio (2002), *Moyens sans fins. Notes sur le politique*, Paris, Payot & Rivages
- AGAMBEN, Giorgio (2006), *Profanações*, Lisboa, Cotovia
- AGAMBEN, Giorgio (2010), *Estado de Excepção*, Lisboa, Ed. 70
- AGAMBEN, Giorgio (2011), *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Payot
- AGAMBEN, Giorgio (2014), *L'Usage des Corps, Homo Sacer*, IV, 2, Paris, Seuil
- AGAMBEN, Giorgio (2014), "What is a destituent power?" in *Environment and Planning D: Society and Space*, volume 32, pp. 65-74
- FOUCAULT, Michel (2004), *A Hermenêutica do Sujeito*, São Paulo, Martins Fontes
- FOUCAULT, Michel (2001), *Fearless Speech*, Semiotext(e)
- FOUCAULT, Michel (2009), *Le Courage de la Vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard/Seuil
- FOUCAULT, Michel (2012), *Du Gouvernement des Vivants*, Cours au Collège de France, 1979-1980, Paris, Gallimard/Seuil
- FOUCAULT, Michel (2017), *Dire vrai sur soi-même*. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982, Paris, Vrin
- FOUCAULT, Michel (2017), *O Que é a Crítica? Seguido de A Cultura de Si*, Lisboa, Edições Texto&Grafia
- HARDT, Michael, NEGRI, António (2012), *Déclaration. Ceci n'est pas un manifeste*, Paris, Raisons D'Agir Éditions

Ética e cidadania: uma equação social desigual

MANUEL LISBOA

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa

*À Maria, Grande, porque é assim, também,
que ela entra na minha vida, e que este texto simboliza¹*

Resisti ao primeiro impulso de escrever sobre um tema de interesse partilhado, e que muito admiro na Fernanda Henriques, pela forma elegante e certa como ela nos ajuda a pensar as desigualdades sociais e culturais que aprisionam as mulheres, só pelo facto de serem mulheres.

Escolhi um outro tema que, não tendo directamente o mesmo locus, talvez ajude a ler as mesmas desigualdades sociais a partir de um lugar diferente.

Habituei-me a olhar para alguns problemas sociais, como a crise económica que nas últimas décadas tem atravessado os países ocidentais, particularmente a Europa, com as lentes das ciências sociais e humanas, que me ajudam a ler a estrutura das relações sociais, o tempo e o espaço onde se desenvolvem, sem perder as pessoas que estão no centro.

Escolhi uma linguagem que, sem perder aquele olhar das ciências sociais, vai à dramaturgia buscar outras leituras. No texto, não recorro ao formalismo de um artigo académico.

O que aqui trago é simplesmente um ponto de vista que, por isso, é afectado pelo ponto de onde se vê. Um lugar de onde, espero, possa olhar para algumas das grandes questões sociais actuais, que são antes de mais humanas, e por isso pertencem a um tempo que é, também, outro.

Ética e cidadania: uma equação social desigual

Depois de um período de euforia após a Segunda Guerra Mundial, os países ocidentais, mormente os europeus, são atravessados por um turbilhão de dúvidas e interrogações críticas, que se intensificam nos anos sessenta e vêm até aos dias de hoje. Não era só um modelo de uma economia que estava bloqueada, era também uma sociedade

¹ Comunicação efectuada no II Congresso Internacional de Psicodrama Psicanalítico, em 2012.

que se questionava na organização política, na prática da cidadania e na vivência quotidiana do sujeito, nas suas racionalidades e emoções. Estava tudo ligado. As soluções não podiam ser parcelares.

Uma janela de transformação foi aberta. As primeiras respostas ensaiadas não satisfizeram. As questões devem voltar a ser colocadas.

Como construir a cidadania a partir de uma Ética que não hierarquize as diferenças em desigualdades?

A Ética dos filósofos clássicos, e muito em Aristóteles, abrangia um conjunto de domínios que hoje estão próximos das ciências sociais: a forma como se vive, ou deve viver, em sociedade.

Mas esta Ética tem ainda uma outra dimensão, que se mantém muito actual: a ética como sendo o estudo dos meios de se alcançar a *felicidade* (eudaimonia).

Depois dos clássicos, é em Espinosa que eu encontro, os sinais mais maduros para entender a sociedade actual. Ele é um dos fundadores do pensamento Ocidental moderno.

Humanista, Espinosa deu-nos uma chave para compreender o ser humano em todas as suas dimensões, também no seu posicionamento social da modernidade, antecipando mesmo, intuitivamente, alguns dos conhecimentos que só mais tarde viriam a adquirir estatuto de ciência nas Neurociências.

Das cinco partes constituintes da Ética de Espinosa, gostaria de salientar as quatro últimas: o Homem (hoje diríamos o ser humano); os afectos; a servidão e a liberdade.

O problema é que os seres humanos não são todos iguais: o que é liberdade para uns pode ser servidão para outros.

A meu ver, reside aqui a questão central da relação entre Ética e cidadania, particularmente nos momentos de crise económica, política e social.

Hoje, os países ocidentais, e que durante séculos foram os motores da economia mundial, vivem uma crise estrutural.

No passado, estes países já conheceram outras crises. Mas esta é diferente: é uma crise do sistema no seu conjunto: atinge a economia, mas tem ramificações a nível político, social e pessoal. Os sinais do esgotamento do modelo económico já vinham dos anos setenta do século passado. Na última década agudizaram-se. Ruíram os fundamentos da sustentação económica. O problema não é meramente financeiro: As finanças são a consequência e não a causa.

Foi posta em causa a edificação de uma estrutura social baseada no fortalecimento da classe média, que esteve na base do fortalecimento do Estado Social nos países oci-

dentais, no pós-guerra. Igualmente, foram sendo questionados, mesmo que pela apatia, os fundamentos da participação política representativa e da cidadania por parte de franjas significativas da população. Pode, mesmo, estar em risco um certo modelo de democracia, sem que se vislumbre uma alternativa também democrática. De facto, a democracia parlamentar, representativa e baseada em partidos é uma construção da sociedade burguesa capitalista, dos últimos três séculos. Com a crise deste modelo, sem que se vislumbrem alternativas, criam-se cenários favoráveis para o aparecimento de “salvadores”, ou de ditaduras.

É verdade que a crise não atinge igualmente todos os países. Atinge sobretudo os países do centro, curiosamente, onde o modelo capitalista tal como o conhecemos até aqui parece ter entrado em falência.

É verdade, também, que dentro de cada país, a crise atinge diferentemente as pessoas: atinge sobretudo as que já são mais vulneráveis (mais pobres, crianças, mulheres, as imigrantes, discriminadas em função da etnia e da orientação sexual).

O processo não é específico desta crise. Ele é comum a todas as crises sistémicas e civilizacionais.

Às vezes, quando me encontro na encruzilha do tempo e do espaço e me sinto perdido para compreender a acção social dos humanos, refugio-me na Arte, pois o artista tem a sensibilidade intemporal do conhecimento, que tantas vezes falta ao cientista.

Bertolt Brecht é um dos autores de sempre. Também ele viveu em uma encruzilhada da História, onde uma outra crise sistémica, com a disputa pelo controlo do mundo, levou a uma Guerra Mundial. Ele, pela via da Arte, sentiu necessidade de recuar no tempo e ganhar balanço para entender melhor o seu tempo.

Voltei à estante e fixei um livro, que já tinha lido há muitos anos: Os negócios do senhor Júlio César.

Estávamos em plena crise do Império Romano, no fim de uma das primeiras globalizações da História. Um processo que, para os meios da época, atingiu uma escala que a de hoje ainda não conheceu.

Vejamos algumas das dimensões da crise de então, sublinhadas por Brecht, e que hoje, também, estão presentes.

Controlo e promiscuidade entre o poder político e o poder económico

«...o dinheiro dos mercadores da planície do Pó já chegou... César e Crasso decidiram aplicá-lo no fundo eleitoral de Catilina (...) Prometeram aos comerciantes do Pó que Catilina os inscreveria nas listas de cidadãos...» (pp.100-101).

«... a participação de César nas especulações imobiliárias, cada vez mais em voga na cidade, não deixa de me inquietar ...» (pp.127)

A crise afecta diferentemente os cidadãos

«... Brusca e considerável subida dos valores asiáticos. A minha fortuna aumentou pelo menos setecentos sestércios...» – diz o banqueiro – (pp.100-101)

«...aumentaram outra vez o preço do pão...Quererão provocar uma revolta na multidão faminta? (pp.121)

«... as terras do camponês passaram para as mãos dos grandes proprietários ...» (pp.81)

«... os pedreiros que trabalham e que suam no novo picadeiro só falam dos bandos armados de Catilina, cada vez mais numerosos na cidade ...» (pp.74)

A procura de um salvador

«... Caminhamos nitidamente para uma catástrofe ...» (pp.149)

«... torna-se cada vez mais evidente que aquilo de que Roma tem necessidade acima de tudo é de um “homem forte” ...» (pp.122)

«...cinco bairros foram ocupados militarmente (...) As tropas da legião acampam na rua ...» (pp.189)

Uma ética sem Ética na República

«... Não é surpreendente que tentem constantemente apoderar-se das nossas vacas. E somos nós quem tem de pagar os seus roubos?...» – diz o camponês (pp.299).

«... Se César ceder às exigências dos bancos, toda a gente verá como os democratas estão comprometidos na tentativa de putsch, e especialmente ele...» (pp.193)

Passagens luminosas estas, as de Bertolt Brecht, sobre uma crise de sistema que, na sua sua essência, é semelhante à de hoje. De tudo, e passados já muitos séculos, fica-nos a certeza de que as crises são, também, momentos para reinventar novas éticas.

Uma Ética mais próximas das pessoas, dos seus sentidos de vida e bem estar. Uma Ética que rompa com a dicotomia individual-social.

Voltemos a Espinosa e agora, também, a Ulrich Beck, mais próximo do nosso tempo, que nos podem ajudar a equacionar alguns dos princípios que, do meu ponto de vista, deverão estar na construção de novas éticas. Correndo o risco de ser reducionista, ousou colocar em debate quatro tópicos para serem discutidos.

Uma Ética baseada no prazer e na vida, reinventados todos os dias.

Uma Ética onde a razão não seja amputada da emoção e dos sentimentos. E vice-versa.

Uma Ética de diferentes, não hierarquizada pelo poder.

Homogeneizar pode ser uma forma perversa de tonar igual o que é diferente. Hierarquizar é atribuir um valor à diferença, que nem sempre tem em conta a génese e os fundamentos da diferença.

Uma Ética da individualização não individualista, que se reconheça no colectivo e seja reconhecida por ele.

Oeiras, 26 de Junho de 2017

A ética como fuga ao trágico: Aristóteles e o Rei Édipo

MARIA ADELAIDE PACHECO

Professora de Filosofia na Escola Secundária Virgílio Ferreira. Doutora em Filosofia pela Universidade de Évora. Licenciatura e Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Membro do centro investigação LabCom.IFP / UÉ.

O tema da relação da ética com o trágico tem sido explicitamente tratado por Martha Nussbaum a partir da relação de Platão e Aristóteles com o teatro grego e constitui o problema central da sua obra *The Fragility of Goodness* [Cambridge University Press, 1986]¹. Em plena sintonia com a prestigiada helenista norte-americana, Ricœur defendeu em *Soi-même comme un autre* [Éditions du Seuil, 1993] o contributo do discurso literário, como mediação natural entre “descrever” e o “prescrever”, para a criação de uma campo de “experiências de pensamento” fundamental para o desenvolvimento da ética.²

Guiados pela rica experiência hermenêutica destes dois autores, confrontaremos a tragédia de Sófocles *Édipo-Rei* com a leitura explícita levada a cabo por Aristóteles na *Poética* e com a leitura implícita que a *Ética* a Nicómaco deixa antever e à luz da qual a noção de “ética” e de “*ethos*” ganham um sentido inesperado e uma irrecusável atualidade.

Uma hermenêutica de tais textos fundadores pressupõe uma primeira dificuldade, resultante da monumental tradição que mediatiza consciente ou inconscientemente o nosso acesso a essas fontes e, por vezes, o dificulta. De facto, o trágico está no cerne da herança ocidental, como uma das suas possibilidades sempre latentes que, em

1 Cf. Martha NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University, 2001, No prefácio à edição revista de 2001 e analisando, em retrospectiva, a questão central que orientou em *Fragility...* a sua revisitação da tragédia grega assim como de Platão e Aristóteles, a helenista afirma: “*Fragility examined the role of human exposure to luck in the ethical thought of the tragic poets, Plato and Aristotle. Although the text devoted some attention to the role of luck in the formation of virtue or good character, it primarily focused on the gap between being a good person and managing to live a flourishing human life, a life prominently including virtuous activity. Than the goodness of the title should be understand as “the human good” or eudaimonia, rather than as “goodness of character,”*”

2 Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 200: « [...] nous avons fait de la narration une transition naturelle entre description et prescription ; c’ est ainsi que, dans les dernières pages de l’ étude précédente, la notion de identité narrative a pu servir de idée directrice pour une extension de la sphère pratique au-delà des actions simples décrites dans le cadres des théories analytiques de l’ action; or ce sont ces actions complexes qui sont refigurées par des fictions narratives riches en anticipations de caractère éthique ; raconter c’ est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée où le jugement morale s’ exerce sur un mode hypothétique »

certos momentos históricos, impôs um género literário, contagiou a opinião comum, constituindo-se como uma *Stimmung* epocal e foi objeto de tentativas de sistematização pelos filósofos e, noutros, recuou, para dar lugar a diversas formas de otimismo escatológico ou de hedonismo ético.

A tragédia como género literário persistiu, porém, ao longo dos séculos, tendo acompanhado, ainda que sob diferentes formas, os períodos de otimismo histórico: assim podemos falar de uma superação dos cânones da tragédia clássica codificados por Aristóteles, como a unidade do tempo e do espaço, ou a condição “séria” e “socialmente elevada” do herói trágico, pelo romantismo. No entanto, o drama romântico constitui-se, não como uma supressão do trágico, mas como o alargamento e o deslocamento da experiência trágica, que agora se apresenta como situada no coração da própria vida, cindida consigo mesma e assim “democratizada”.

Desocultar o sentido **grego** do trágico só é possível, porém, se tivermos em mente que a tragédia grega tem como tema central o confronto da fragilidade humana com a força cega do destino, confronto que só ganha sentido no âmbito duma experiência primordial do sagrado e duma vivência religiosa em que os deuses ocupavam o primeiro plano como protagonistas dum drama cósmico, no qual o homem era um personagem secundário,

Esta experiência religiosa do trágico foi claramente sublinhada por Hölderlin³, nas suas traduções de *Antígona* e do *Rei Édipo*, tendo assumido particular destaque a sua tradução do coro da *Antígona*, onde o homem é adjetivado por Sófocles como τὸ δεινότατον, termo grego que ele traduz sucessivamente por “*gewaltig*” [violento] e por “*ungeheuer*” [monstruoso, desmedido]⁴. É a compreensão proposta por Hölderlin do trágico de Sófocles, como ação desmedida, errância e confusão do homem diante do recuo dos deuses que procuraremos respeitar na leitura do Édipo-Rei.

Optámos por seguir a tradução portuguesa do texto de Sófocles realizada diretamente a partir do grego por Maria José Fialho, fazendo uma opção semelhante para os

3 Cf. Adelaide PACHECO, “Narrativa e Repetição: leituras fenomenológicas da Antígona”, *Ekstasis* n.º 4, 2015. Neste artigo esclareci o sentido religioso da tragédia grega em geral e, em particular, da tragédia de Sófocles para o poeta e tradutor alemão. Para Hölderlin “Ésquilo teria feito assentar o conflito trágico na perigosa proximidade entre o humano e o divino e na transgressão duma fronteira intransponível pelo herói trágico, Sófocles coloca-nos perante um sentimento mais tardio do trágico, como afastamento do divino e, por consequência, como sentimento de abandono e confusão do herói, que vive na ausência de limites. Nas tragédias de Sófocles, os deuses estão longe, mas os homens continuam disponíveis para o divino, ainda que sob o modo da contradição, do sentimento de abandono e de confusão.”

4 Irene BORGES-DUARTE na sua obra *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014 mostrou que estas traduções influenciaram respetivamente a primeira interpretação de Heidegger desta mesma ode na *Introdução à Metafísica*, curso redigido para o semestre de verão de 1935 e a segunda em Hino de Hölderlin *Der Ister*, 3.º e maior curso de Heidegger sobre a obra de Hölderlin, no semestre de Verão de 1942, na Universidade de Friburgo.

textos de Aristóteles, sendo sempre referidas as traduções de António Caeiro da *Ética a Nicómaco*⁵ e de Eudoro de Sousa da *Poética*⁶.

Embora precavidos relativamente ao peso da mediação de uma longa tradição relativamente a estes textos fundadores da nossa cultura, o nosso interesse é suscitar um olhar renovado sobre tais textos, estando atento ao seu sentido originário diante do apelo do nosso presente histórico.

Não podendo resignar-se a assumir a cegueira do herói trágico, a filosofia grega engenhosamente engendrou caminhos de fuga, voltando-se para o Belo e Bem, caminho que pretendemos ajudar a desobstruir. Neste cruzamento do *Rei Édipo* de Sófocles, que Aristóteles considerava como a mais perfeita e o modelo de todas as tragédias, com a *Ética a Nicómaco* esperamos mostrar que a ética aristotélica se constitui não como uma via de superação do trágico à maneira hegeliana, mas como uma inspiradora tentativa de fuga e de resistência a algo que se reconhece não poder ser nunca superado, via que assume uma inesperada atualidade, no nosso tão conturbado tempo histórico.

1. O núcleo trágico do Rei Édipo e a Poética de Aristóteles

É necessário ter em mente a prudente chamada de atenção de Ricœur para o facto de que o trágico resiste a uma repetição integral no discurso filosófico e a filosofia não deve ser tentada a explorar “para os seus próprios fins” e sem limites os seus ensinamentos práticos⁷.

Foi nesta tentação que incorreu Freud, ao constituir o mito de Édipo como a chave da vida pulsional e via de acesso ao inconsciente,⁸ induzindo, assim, o leitor contemporâneo numa abordagem do texto de Sófocles a partir de uma problemática que lhe é estranha e numa leitura que tende a deslocar o centro da ação para o parricídio e o incesto.

5 Teremos, no entanto, em conta os problemas de tradução de alguns dos termos centrais para este trabalho; sempre que foi possível constatar que as opções feitas pelo tradutor português não eram consensuais, tal será referido em notas de rodapé.

6 A reputada tradução da *Poética* de Aristóteles de Eudoro de Sousa, autor de numerosos estudos sobre cultura e mitologias grega, inspirados pela fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, está naturalmente influenciada pela sua conceção sobre o teatro grego, amplamente exposta e justificada pelo tradutor na introdução da obra.

7 Cf. RICŒUR, *Soi même comme un autre*, p. 281: “Que le tragique résiste a une “répétition” intégrale dans le discours de l’éthique et de la morale, ce trait doit être rappelé avec brièveté, mais avec fermeté de peur que la philosophie ne soit tentée de traiter la tragédie à la façon d’une carrière à exploiter, d’où elle tirerait les plus beaux blocs[...] certes, la tragédie a bien pour thème l’action... Mais, comme l’Antigone de Sophocle en témoigne, ces agissants sont au service de grandeurs spirituelles qui, non seulement les dépassent, mais, à leur tour, fraient la voie à des énergies archaïques et mythiques qui sont les sources immémoriales du malheur.”

8 Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, Gesammelte Werke, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Band 2.

Não é esta atitude “usurpadora” que guia, de modo algum, a leitura aristotélica do texto dramático de Sófocles. Na *Poética*, Aristóteles confronta-se com a tragédia enquanto *poiesis*⁹, procurando determinar a natureza da ação criadora do poeta trágico. Tendo em conta, quer a origem, quer o fim da arte trágica, Aristóteles admite a existência de um fundo mítico-religioso e reconhece que “o mito é a alma da tragédia”¹⁰, sem deixar de encerrar a autonomia desta enquanto “obra”, com as suas regras próprias, que se trata de clarificar, assim como o interesse filosófico que a reelaboração poética dos mitos encerra¹¹.

Embora Aristóteles parta do entendimento platónico da poesia como *mimesis*, esta imitação dos poetas tem, na sua perspetiva, um fim elevado e mesmo indispensável: “é pois a tragédia **imitação de uma ação de carácter elevado completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas várias partes [do drama]. [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores e que, suscitando terror e piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções**”¹².

Todas as dimensões da tragédia consideradas por Aristóteles estão aqui admiravelmente condensadas, com destaque para a sua finalidade, a que Ricœur chamou “o triângulo da piedade, do terror e da *catharsis*”. A piedade e o terror são disposições afetivas que, no contexto da cultura grega, assinalam a relação apropriada dos homens com os deuses, designando ao mesmo tempo a veneração e respeito que lhes são devidos e o terror que inspira a presença do sobrenatural. Sobre o conceito de *catharsis*, Aristóteles é na *Poética* muito pouco explícito, mas esse conceito é retomado na *Política*, relativamente ao papel educativo da música, e mais especificamente à música da flauta, cujo som é dito não ter um fim educativo direto, porquanto não acompanha a palavra, mas sim “orgiástico”¹³.

9 Cf. Ernesto GRASSI, em “La metafora ‘inaudita’: Originarietà e paradossia della metafora”, in *Quaderni d’italianistica*, Canadian Society for Italian Studies vol. 9, nº1 (1988) pp15-16 sobre o conceito de *poiesis* e sua radical distinção em relação ao conceito de *praxis*: “Il pensiero greco distingue a questo riguardo radicalmente due forme di ‘agire’: quella ‘poietica’ – cioè propria della ‘poiesis’ e quella della ‘praxis’: distinzione fondamentale che generalmente viene obliata credendo o confondendo che la ‘poiesis’, il produrre, sia una ‘praxis’, un agire. *Poiesis* è sì un’azione, ma non originaria, è un mezzo, uno strumento per la realizzazione di un’opera, di un ‘*ergon*’ che non gli è proprio, ragione per la quale l’azione si esaurisce, una volta realizzato l’opera, raggiunto il fine. La ‘poiesis’ non è una attività in vista di se stessa, e quindi originaria, ma di altro, è mezzo di un fine che non le è proprio: perciò caduco quando questo è raggiunto. ‘Praxis’ è invece una attività originaria la cui opera, ‘*ergon*’ non sorge in vista di qualcosa d’altro, di un fine a lei alieno ma che le è proprio, ella solo realizza la manifestazione di se stessa. ‘Le azioni che cercano il raggiungimento di un fine sono solo mezzi per raggiungere il fine... perciò non possono venire considerate come ‘praxis’ ... Autentica prassi è solo quella che ha il fine, il limite in se stessa.” (ARISTOTELE, *Metafisica* 1048 b 18)

10 ARISTÓTELES, *Poética*, 1450 b, trad. pt de Eudoro de Sousa, Lisboa, INCM, s/d.

11 *Ibidem*, 1451.

12 *Ibidem*, 1449 b

13 ARISTÓTELES, *Política*, 1341b.

O teatro grego tinha uma dimensão ritual, tendo-se desenvolvido no sentido de uma celebração dos heróis e das lendas heroicas e do culto do deus Dionísios, que tinha lugar por ocasião dos festivais atenienses instituídos por Pisístrato na segunda metade do século VI. Na perspetiva de Eudoro de Sousa, a tragédia era um ato de culto, ou seja, um ritual dionisíaco que incluía o canto, a dança e a representação, e na qual participavam os espetadores pelo seu arrebatamento, o que explica o seu efeito “orgiástico”¹⁴.

Na perspetiva de Eudoro de Sousa, é precisamente o carácter cerimonial da tragédia que confere a *Édipo* uma dimensão intemporal e universal, ou seja, ritual, erguendo-o acima das contingências da família dos Labdácidas. A tragédia nivela e opõe lado a lado em confronto a imagem dos deuses como poderosas forças cósmicas e dum homem poderoso que, por desconhecimento e confusão perdoável, transgride as barreiras e os limites que separam o humano do divino. É esse nivelamento que enche os espetadores de terror e os faz ter a certeza de um confronto funesto e desfecho terrível¹⁵.

Sendo assumido por Aristóteles que o fim principal da tragédia não é propriamente a educação da inteligência, mas a *catharsis*, ou vivência orgiástica das emoções, o filósofo não deixa de reconhecer que há também nas criações dos poetas trágicos uma dimensão educativa que tem a ver com o facto de ela ser a *imitação de ações*. Precisando o conteúdo ético do objeto da imitação trágica, Aristóteles afirma, na *Poética*, que a tragédia não é imitação dos homens, mas de ações e de vida, de felicidade e infelicidade, acrescentando a afirmação, que só na *Ética a Nicómaco* será cabalmente esclarecida, que “a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade.”¹⁶

No *Rei Édipo*, aquela ação única e unitária que, segundo a *Poética* de Aristóteles, constitui o seu centro dramático, dá a ver o momento fulcral em que se precipita a decadência da família real dos Labdácidas¹⁷. Toda a ação cénica se desenrola entre a entrada em cena do cortejo ritual encabeçado pelo sacerdote de Zeus – o deus que impõe proteção e hospitalidade aos suplicantes¹⁸ – e o momento em que se dá cumprimento ao decreto de expulsão do oráculo de Delfos, comunicado por Creonte nas seguintes palavras: “Passarei então a transmitir o que ouvi da parte do deus. Ordenou o poderoso Febo, com

14 Cf. Eudoro de Sousa, “Introdução”, in ARISTÓTELES, *Poética*, p.78.

15 Cf. *Ibidem*, p. 96.

16 *Poética*, 1450 a16

17 Este tema está presente em *Os Sete contra Tebas*, de Ésquilo; *Édipo Rei*, *Édipo em Colona* e a *Antígona* de Sófocles e ainda em *As Fenícias*, de Eurípides. Cf. Jacqueline de ROMILLY *A Tragédia Grega*. Lisboa, Edições 70, 2013. O coro, na *Antígona* de Sófocles, também regista a maldição que pairava sobre a família dos Labdácidas: “Da casa dos Labdácidas as maldições eu vejo acumular-se umas sobre as outras. Nem uma geração a outra livra, antes algum deus a derruba sem remissão.” Sófocles, *Antígona*. 595-560, trad. pt. de Maria Helena ROCHA PEREIRA, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

18 Cf. Maria Helena ROCHA PEREIRA, em “Ética, Mitologia e Teatro na Grécia Antiga”, in *O arqueólogo português*, série IV, 24, 2006, pp. 339-348.

clareza, que expulsássemos a mancha desta terra, pois aqui no solo ela se criou, e que a não deixássemos ficar sem remédio.”¹⁹

Repentinamente exposto a esta dupla e contraditória disposição dos deuses, a hospitalidade benévola de Zeus e o renovado decreto de expulsão de Apolo, Édipo assume a condição passiva do herói trágico, sem se resignar a ela: toda a narrativa mostra o herói, esforçando-se por fugir ao seu próprio destino, sem se aperceber que não consegue deixar de ser um mero brinquedo do teatro divino. Como outrora ao derrubar a esfinge, ele põe o seu engenho ao serviço da sua vontade de salvar a cidade, descobrir a verdade sobre o crime e fazer cumprir a lei, mas é o seu bem-sucedido engenho que vai precipitar a sua perda.

É este confronto entre a vontade e o desejo de saber meramente humano, personificados no rei de Tebas, e a força destinante do ser, encarnada nos deuses, que constitui o centro da peça de teatro e o seu núcleo trágico. De facto, para a consciência religiosa, da qual o teatro grego não pode separar-se, um tal confronto está ele mesmo destinado ao desastre.

Todas as prescrições técnicas de Aristóteles referem-se ao modo de apresentação daquele que é, em cada caso, o núcleo trágico. O drama não deve ser extenso em demasia: *“podemos dizer que o limite suficiente de uma tragédia é o que permite que nas ações uma após outras sucedidas, conformemente à verosimilhança e à necessidade, se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade”*²⁰, devendo a extensão da ação dramática ser suficiente para que o espetador abarque no seu conjunto a vida humana, no seu devir e nas “reviravoltas” que pontuam esse devir, e se aperceba do ser arrastado e lançado pelo fluxo dos acontecimentos no meio do turbilhão da vida .

Do mesmo modo *“A tragédia deve ser a imitação de ações que sejam unas e completas e todos os acontecimentos devem apresentar-se numa conexão tal que, uma vez deslocado um também mude a ordem do todo”* exigindo-se que os acontecimentos sejam mostrados na sua conexão, reconstituindo-se uma tessitura temporal que flui por si mesma, escapando à sagacidade do sujeito da ação, como ocorre no *Rei Édipo*, mas não ao olhar do espetador, que deve poder contemplar o poder inexorável e misterioso do tempo. Uma outra exigência da tragédia é concisão da ação dramática, a sua condensação numa unidade de tempo e de espaço: *“A tragédia procura, o mais possível, caber dentro de um período de sol, ou pouco excedê-lo”*²¹.

Tais prescrições técnicas para a elaboração da obra mostram que Aristóteles encara o teatro grego como “representação”, ou seja, como “apresentação”: a obra dramática deve tornar presente numa unidade de tempo, espaço e ação, o sentido da vida enquanto ação e paixão, afirmação e negação, felicidade e infelicidade, criação e destruição.

19 SÓFOCLES, *Rei Édipo*, trad.pt. Maria do Céu Zambujo Fialho, Lisboa, Edições 70, 2016, v.95.

20 *Ibidem*, 1450 a

21 *Ibidem*, 1449b

É este ideal de “representação”, ou seja, da obra de arte trágica como presentificação e desvelamento., que Aristóteles pensa que Sófocles conseguiu concretizar de forma exemplar no *Rei Édipo*.²²

2. A Ética a Nicómaco e a eudaimonia

Na *Poética*, Aristóteles postula uma persuasão própria da tragédia, conseguida pela ação dos atores, sem interpretação explícita²³ e parece ser este intuito persuasivo que preside à atuação final do coro, concluindo deste modo as vicissitudes que conduziram à queda do rei Édipo:

*“Ó habitantes de Tebas, nossa pátria, olhai este Édipo que conhecia os famosos enigmas e era o mais poderoso dos homens; ele, a que nenhum dos cidadãos contemplava sem invejar a sua sorte, em que procela de desgraça se vem precipitar! Assim, aos olhos dos mortais que esperam ver o dia derradeiro, ninguém pareça ser feliz, até ultrapassar o termo da vida, isento de dor.”*²⁴

Sendo esta conclusão comum a muitas das tragédias, Aristóteles não lhe faz nenhuma referência explícita na *Ética a Nicómaco*, mas todo o Livro I pode ser lido como a resposta da razão filosófica à exortação do coro trágico. A *Ética a Nicómaco* enuncia no seu primeiro livro como tema de investigação, o fim supremo da ação humana, determinando-o como a *eudaimonia*²⁵: “Na verdade simplesmente completo é aquele fim que é sempre escolhido segundo si próprio e nunca como meio em vista de qualquer outro fim. Um fim deste género parece ser, em absoluto, a felicidade”²⁶. E, mais à frente, Aristóteles parece ter em mente uma convicção partilhada pela opinião comum, ao perguntar se a existência humana estará lançada em direção a uma finalidade que não pode alcançar: “Será, então que nenhum Humano se poderá declarar feliz enquanto estiver vivo? Será que é necessário, de acordo com o que diz Sólon, olhar primeiro para o fim? E se tiver que ad-

22 Numerosas são as passagens da *Poética* em que Aristóteles destaca o carácter exemplar do *Rei Édipo* de Sófocles: cf *ibidem*, 1453 a, 1453 b, 1454 b, 1455 a, 1460 a 1462 b.

23 Cf, *Ibidem*, 1456 a 33,34 e 1456b2.

24 Cf. SÓFOCLES, *Rei Édipo* 1525-1530: “ὦ πάτρας Θήβης ἔνοικοι, λεύσσειτ', Οἰδίπους ὄδε, ὃς τὰ κλείναινιγματ' ἤδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνὴρ, οὗ τις οὐ ζήλῳ πολιτῶν ἦν τύχαις ἐπιβλέπων, εἰς ὅσον κλύδωνα δεινῆς συμφορᾶς ἐλήλυθεν. ὥστε θνητὸν ὄντα κείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν.”: Maria do Céu Fialho, autora da tradução portuguesa que citamos, refere a frequente repetição destes versos de umas tragédias para outras, o que atesta não a falta de autenticidade dos versos, mas a semelhança não só na temática das peças, mas ainda nos ensinamentos que os poetas trágicos pretendem tirar do enredo.

25 Sobre os problemas de interpretação e de tradução do termo grego *eudaimonia*, designadamente nas línguas germânicas cf. António Manuel Martins, “A Doutrina da Eudaimonia em Aristóteles”, *Humanitas*, Universidade de Coimbra, vol. XLVI, 1994, p.181.

26 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. do grego de António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, 1097b1

mitir que assim é, será que alguém é feliz depois de ter morrido? ou isso é completamente absurdo, sobretudo depois de termos dito que a felicidade é uma certa atividade?”²⁷

Explicitar o conteúdo da felicidade humana e demarcá-lo do Bem platónico, como Fim Absoluto é o primeiro propósito da *Ética a Nicómaco*. A tese primeira desta obra é a de que a felicidade a que o homem pode aspirar é o Bem supremo, mas não separado dos bens relativos: “Na verdade se o bem predicado em comum é algo de uno ou separado em si segundo si próprio, é evidente que não pode ser realizado pela ação humana nem pode vir a ser por ela alcançado. Ora é precisamente um bem deste género que é procurado.”²⁸

Na perspetiva de Aristóteles, a felicidade procurada não pode ser a completa autosuficiência da imobilidade divina, nem o mero ser lançado do animal para fora de si mesmo, em busca incessante do que lhe falta. O homem, como ser vivo, está em movimento, lançando-se para além de si, mas não apenas segundo um movimento intencional, como acontece com o animal, mas segundo um movimento voluntário.

Se a felicidade humana tem que consistir na realização de um movimento, ela não pode ser o bem resultante de qualquer tipo de movimento, mas o que resulta de um movimento voluntário. A felicidade humana é, pois, uma atividade voluntária, que tem no agente o seu princípio e nele encontra também a finalidade.

Deste modo, a felicidade parece implicar uma certa autossuficiência e deve ser buscada de preferência naqueles bens que estão mais protegidos da contingência, como os bens interiores e associados à alma do que depositada nos bens exteriores e relativos ao corpo. No entanto esta autossuficiência da eudaimonia tem um limite que reside na própria natureza do humano, enquanto *bios politikós*: o homem não só está condenado a depender de alguns bens exteriores enquanto ser vivo, como necessita da vida comum e partilhada da *pólis*: “Nós entendemos por auto-suficiente não aquela existência vivida num isolamento de si, nem numa vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, mulheres e filhos e, em geral amigos e concidadãos, uma vez que o humano está destinado, pela sua natureza a existir em comunhão com outros”.²⁹

É esta dupla abertura do humano em relação à vida englobante e à vida linguística e afetivamente partilhada na *pólis*, que torna duplamente vulnerável o Bem a que aspira. Ninguém pode ser feliz se tiver que sofrer, como o herói trágico, a rutura de todos laços de intimidade e a expulsão da cidade: uma tal expulsão pode mesmo equivaler à morte.

No entanto, mesmo nessas condições extremas a que qualquer homem se pode ver um dia exposto, Aristóteles aponta uma alternativa à queda no abismo trágico: ninguém

²⁷ *Ibidem*, 1100 a 10

²⁸ *Ibidem*, 1096b 30

²⁹ *Ibidem*, 1097b 10

pode ser feliz se tiver o destino do rei Príamo, mas, se tiver um carácter excelente, pode manter o amor de si mesmo, fazendo-se viver o melhor possível com as circunstâncias que lhe cabem ³⁰.

A ética aristotélica remete, assim, não para um corpo dogmático de princípios, mas para a construção singular de cada um do seu próprio carácter ou “*ethos*”, e ainda, num outro sentido igualmente originário, para a edificação do *oikos* e da *pólis* como abrigo e resistência contra das forças adversas do destino ³¹.

Essa construção do humano por si mesmo é a *práxis*³², conceito que remete simultaneamente para ação e a paixão, para o acontecer e o agir, sendo dificilmente traduzível: ele implica não a rígida oposição entre voluntário e involuntário, a que nos habituaram as éticas da autonomia, mas uma atividade mista, de que o homem se pode declarar autor, e que lhe pode ser imputada, mas não de forma absoluta,

Uma tal atividade humana encontra na *pólis* e nas suas instituições o horizonte de realização, mas não a garantia de uma superação das contradições trágicas que são inerentes à existência: sendo a ação política a que, propriamente, realiza o homem e manifesta aos outros a sua excelência, testemunha ainda a falta de autossuficiência do humano, a sua vulnerabilidade e dependência, ilustradas pelo exemplo de Édipo, cuja inteligência e dedicação ao bem da cidade não o puseram ao abrigo do destino.

Por isso não é a vida política, mas sim a atividade contemplativa que se assemelha à autossuficiência dos deuses,³³ atividade que não pode, no entanto, colocar os homens acima dos laços do amor e da amizade (*filia*), nem bastar à maioria, que prefere as honras da política. Aristóteles defende, pois, que é a *pólis* o lugar de formação da excelência humana e que tal finalidade deve ser assegurada pelas suas leis.

Contudo, o herói trágico não incorre no crime, violando as leis da *polis* “porque seja vil e malvado, **mas por força de algum erro**,³⁴ [*hamartia*]³⁵ e esse erro manifesta uma

30 *Ibidem*, 1101 a 1 -10

31 Cf. Cristina BECKERT, “Ética e Moral”, *Noesis* 16, 1990. sobre a origem da palavra ética, a autora sublinha a dupla origem em “*êthos*”, caverna, morada, local de habitação e que mais arde veio a significar também maneira de estar ou de ser, carácter. O termo grego “*êthos*” teria ele próprio evoluído a partir de “*éthos*” que quer dizer costume ou hábito.

32 Cf António CAEIRO no prefácio da tradução portuguesa da *Ética a Nicómaco*: o tradutor salienta que um dos mais difíceis problemas de tradução colocados pela obra é do termo *práxis*, cujo sentido dificilmente pode ser vertido para “ação”. Ele esclarece que o verbo *prátein* significa passar por, atravessar, estando sujeito ao acaso feliz como ao infeliz, mas também realizar e levar a cabo, esclarecimentos que vão no mesmo sentido já apontado por Gadamer, em *Wahrheit und Methode* e retomado em obras posteriores.

33 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1178 b25

34 ARISTÓTELES, *Poética*, 1453 a.

35 O termo grego *hamartía*, usado por Aristóteles na poética foi traduzido por “erro” por Eudoro de Sousa. Sobre a justificação de tal tradução, cf. Filomena Yoschi HIRATA, “A *Hamartía* aristotélica e a tragédia

ignorância não da generalidade da norma, mas de algumas das circunstâncias em que se encontra, conduzindo a uma má deliberação. A deliberação moral é sempre tomada na incerteza, no movimento e na temporalidade do acontecer e não pode ser garantida por um manual de instruções. Nas grandes deliberações das situações extremas é o caráter do agente que é posto à prova, exigindo a *proairesis* (o raciocínio prático necessário para a escolha não do absolutamente bom, mas do melhor possível, em cada caso), e ainda uma disposição afetiva fundamental, longe da *ubris* das grandes paixões³⁶.

A grande questão da ética aristotélica é, assim, a questão de saber em condições e até que ponto o homem pode, mesmo em circunstâncias extremas, dispor da sua existência a favor de si mesmo, ou seja a favor da *eudaimonia*. Não podendo aferrar-nos à segurança de princípios previamente estabelecidos, a nossa sabedoria prática (*phronesis*), com os olhos postos no fim último, tem que ser posta à prova na existência concreta, confrontada com as reviravoltas do destino e as ações praticadas, e o *phrónimos*, o homem sensato, será apenas aquele que viveu o suficiente para saber que é preciso reconhecer a particularidade e o limite das situações que de cada vez se constituem³⁷.

grega” in *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, n.º 3, 2008. pp 83-96: “Com o auxílio das definições de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, é possível definir a *hamartia* da Poética 1453 a 10 como um ato perigoso, cometido porque o agente não é conhecedor de alguma circunstância vital. A essência da *hamartia* é a ignorância combinada com a ausência de intenção criminosa. [...] A simples falta de conhecimento é *agnoia*; *hamartia* é falta do conhecimento necessário se decisões corretas devem ser tomadas.”

36 Sobre a dívida de Aristóteles aos poetas trágicos relativamente ao reconhecimento da relevância ética das emoções Cf. Martha NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Preface to the revised edition, xv, Cambridge University Press, 2001.

37 ARISTÓTELES, EN, 1146a 1

Bibliografia

Fontes

ARISTÓTELES, *Poética*, trad. pt de Eudoro de Sousa, Lisboa, INCM, 2000.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. pt de António Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.

SÓFOCLES, *Rei Édipo*, trad. pt de Maria do Céu zambujo Fialho, Lisboa, Edições 70, 2016.

Estudos Críticos

BORGES-DUARTE, Irene, *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014.

MARTINS, António Manuel, “A Doutrina da Eudaimonia em Aristóteles”, in *Humanitas*, Universidade de Coimbra, vol.XLVI, 1994.

NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University, 2001.

RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

PEREIRA, Maria Helena Rocha, “Ética, Mitologia e Teatro na Grécia Antiga”, in *O arqueólogo português*, série IV, 24, 2006, pp 339-348.

Do cuidado como injustiça

MARIA DO CÉU DA CUNHA RÊGO

Jurista e formadora, na área da igualdade de homens e mulheres. Membro do Grupo Técnico Científico do Conselho Consultivo da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, do Centro Interdisciplinar de Estudos de Género e de várias organizações não governamentais.¹

Introdução

Liga-me a Fernanda Henriques uma amizade antiga, que não se incomoda com largas – e por vezes importantes – ausências, e se funda numa dimensão chave das nossas vidas: a recusa da menoridade social das mulheres e da consequente assimetria face aos homens nos resultados do desenvolvimento humano.

Tenho por ela o respeito profundo que devo a quem pensa o mundo para o tornar melhor, e o faz com saber, grandeza, despojamento e persistência.

Vejo-a como uma referência sólida no percurso longo e tortuoso da igualdade entre mulheres e homens em Portugal, e gosto de refletir com ela, de aprender com ela, de fazer acontecer com ela.

Recordo-a na Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, nas Universidades de Évora, do Porto e de Coimbra, em seminários e colóquios, na intervenção cívica em organizações não governamentais, em projetos comuns, em meras conversas aqui e ali. Sempre brilhante, inovadora, lúcida, amável, eficaz, certa, rápida. Uma flecha no centro do alvo sem provocar danos colaterais.

Reconheço-a solidária no grande e no pequeno de que a vida se faz, e muito tenho que lhe agradecer por atos concretos neste domínio. Entre eles, o de me apoiar e me dar voz e espaço, quando reivindico a inscrição do cuidado – uma área que em diferentes disciplinas, nos é comum – nos instrumentos de Direitos Humanos. Daí que volte ao tema neste livro que a celebra, e lhe presta tributo pelo muito que já nos deu e que continua a dar, sempre que com ela ou com o seu pensamento se cruza – e por isso se enriquece – o nosso caminho.

Quando o cuidado é uma injustiça

Falar de cuidado é habitualmente falar de coisas boas: ajudar, tratar, fazer crescer, melhorar a vida, salvar a vida, permitir a vida, no presente e no futuro.

¹ Maria do Céu da Cunha Rêgo foi representante de Portugal no Conselho de Administração e no Fórum de Peritas/os do Instituto Europeu para a Igualdade de Género, Secretária de Estado para a Igualdade, Presidente da Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego e Vice-Presidente da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

Há quem cuide por escolha de atividade profissional nas áreas da saúde ou da educação, mas também das humanidades, das ciências, das artes. É o cuidado que se louva e recompensa na esfera pública, que se assume indispensável e que se paga sem discussão. Muitas vezes com gratidão.

Mas há quem cuide por destino, por obrigação de género, por necessidade de validação. Ainda que por gratificação pessoal, por amor ou por crença de que assim é. Porque, afinal, há que manter a auto estima.

Este é o cuidado-incumbência das mulheres. Trabalho de reprodução social. Precoce na aprendizagem do quotidiano das raparigas. Para que se “habituem” e não se admirem mais tarde se quiserem outros voos e lhes faltarem asas. Invisível, exigente, demorado, minucioso, gratuito, “não ativo”, nunca acabado. Um pressuposto dado e certo na existência de qualquer sociedade.

Recordo Maria Isabel Barreno (1985: 38 e 39):

As atitudes das (raparigas) tendem a reproduzir as das professoras, e as das mães, e as das famílias, e da sociedade em geral. E não porque haja “imagens falsas” da mulher, mas porque há uma situação factual: as mulheres, devido à dupla tarefa, têm que fornecer um esforço maior do que os homens para terem uma carreira profissional, e como tal, tentam reduzir esse esforço ao mínimo possível, dentro de um equilíbrio negociado com minúcia. (...) “Opressão” (é) o facto de um grupo de pessoas ter de viver fornecendo uma maior quantidade de esforço e energia do que o outro grupo, considerado este como padrão de êxito, ou de insucesso.

Dizem as Nações Unidas – ONU – no relatório que celebrou os 20 anos da Conferência de Pequim (2015: 72):

O trabalho não pago doméstico e de cuidado, que é crítico para a reprodução da força de trabalho, permanece um enorme constrangimento na capacidade de as mulheres se envolverem no trabalho pago. Em todas as regiões, as mulheres continuam a responsabilizar-se pela parte de leão do trabalho não pago doméstico e de cuidado: na maioria dos países, quando trabalho pago e não pago são combinados, as mulheres trabalham mais horas do que os homens. Esta é uma questão particularmente candente para as mulheres em agregados familiares de baixo rendimento com poucas opções para cuidados acessíveis e de boa qualidade prestados a crianças.

No mesmo ano e no mesmo contexto a Organização Internacional do Trabalho – OIT – sublinhava (2015: 3):

A Plataforma de Ação de Pequim evidencia as limitações que uma partilha desigual de trabalho não pago coloca no acesso das mulheres ao emprego remunerado. Devido aos papéis de género estereotipados, as mulheres continuam a suportar o peso das tarefas da casa e das responsabilidades familiares, que muitas vezes as excluem completamente do emprego remunerado, ou que as confinam a postos a tempo parcial, que tipicamente não são tão bem pagos.

Em Portugal, como evidenciam Perista et al. (2016: 140), em 2015, as mulheres trabalharam todos os dias mais 1 hora e 13 minutos do que os homens, no conjunto do trabalho profissional e do trabalho de cuidado não pago de apoio à família². Segundo dados do Instituto Nacional de Estatística (INE) para o mesmo ano, foi de 2.214.400 o número de mulheres empregadas em Portugal. Assim, em 2015, as mulheres realizaram a mais que os homens, no nosso País, 2.694.187 horas de trabalho produtivo não remunerado nem socialmente reconhecido, por dia, ou seja, 983.378.255 horas por ano³.

É este o indicador numérico mais recente do nível de injustiça que se abate sobre as mulheres em Portugal por causa de uma organização da sociedade que se acomodou a viver e a crescer à custa delas, e as fez interiorizar esse “papel”, com punição privada e pública por incumprimento de um “dever de género”. Ao ponto de lhes enviesar profundamente a perceção da justiça.

Quando à injustiça pelo cuidado acresce o enviesamento da perceção de justiça

O mesmo estudo mede também a assimetria entre mulheres e homens no modo como percecionam essa dimensão do cuidado que é a da partilha das tarefas domésticas (Perista et al., 2016: 84). São 71% as mulheres e 75,6% os homens que acham justa esta assimetria. Ora, noutro estudo que abordou esta matéria a partir de inquérito aplicado em 1999, Anália Torres et al. (2004: 126) constataram ser considerada justa ou muito justa para 78% de mulheres e 94% de homens a repartição de tarefas domésticas, que, em 1999, se traduzia numa disparidade diária de 3h, em desfavor das mulheres⁴.

Assim, em 16 anos, enquanto para os homens o enviesamento diminuiu em 18,4 pontos percentuais, para as mulheres diminuiu apenas 7, ou seja, menos de metade da percentagem apurada relativamente aos homens. Logo, uma interiorização do “seu papel de género” duas vezes mais profunda do que a dos homens.

De novo Maria Isabel Barreno (1985: 38 e 39) nos explica:

Que alternativa surge para este conformismo relativo (...)? O não falar, o não referir, o não dar atenção às diferenças sexuais. O ignorar um certo conjunto de factos pode ser feito com sucesso, e gratificação, a nível individual.

(...) a maior parte das mulheres que não dão atenção a diferenças sexuais fazem uma escolha de vida inconscientemente ajustada: elas resguardam-se, e o meio social resguarda-as, em situação em que essas diferenças podem ser escamoteadas sem esforço que implique risco para a sanidade mental. (...)

2 Segundo as/os autoras/es, as mulheres trabalham por dia 12h e 52 m, enquanto o tempo de trabalho diário dos homens é de 11h e 39 minutos.

3 Cálculos próprios a partir das fontes indicadas.

4 Cálculos próprios a partir de Torres et al. (2004: 112).

Este é o “conservadorismo” das mulheres. É este o código que, discretamente, toda a sociedade passa para as novas gerações femininas. Que as mudanças sejam graduais, e sempre ao abrigo de um grupo: os grandes saltos individuais são sempre um risco, às vezes fatal.

Nas pistas de interpretação que avançam sobre a divisão do trabalho pago e não pago na sociedade portuguesa, Anália Torres et al. (2004: 132, 135 e 136) sublinham:

Quando as mulheres portuguesas realizam a maioria das tarefas domésticas e dos cuidados com as crianças estão, no fundo, a atualizar disposições que lhes foram inculcadas (Bourdieu, 1988), ou, mais simplesmente, a responder a expectativas tradicionalistas sobre os desempenhos de papéis na nossa sociedade (Parsons, Bales, 1955). Por isso, a mulher que trabalha estará sempre tão preocupada em provar que é uma boa profissional mas – e principalmente – uma excelente mãe, também capaz da gestão doméstica. (...)

(...) a sobrecarga que resulta para as mulheres da acumulação do trabalho no exterior com o trabalho doméstico torna-se um preço a pagar para que não se abdique das gratificações que resultam do trabalho profissional. Tal não significa, no entanto, que as tarefas domésticas não sejam, em regra, vividas pelas mulheres portuguesas como penosas, ainda que de forma diferente consoante os meios sociais.

Deve-se ainda referir, também, a pouca importância (ou mesmo invisibilidade) do trabalho doméstico, já que enquanto atividade não remunerada e socialmente pouco prestigiada não surge como um equivalente razoável ao trabalho pago. Por este motivo, e independentemente do trabalho das autoras feministas (Chabaud-Rychter et al., 1985: 129) no sentido de lhe ser dada a devida importância e visibilidade em termos económicos, a verdade é que o trabalho doméstico não é (ainda) considerado como uma atividade socialmente relevante.

Um outro aspeto que nos pode auxiliar na interpretação destes dados é a especificidade da relação conjugal como lugar de afetos. Para além da simples contabilidade de tarefas e da sua divisão mais ou menos equitativa entre os cônjuges, há trocas no interior dessa relação de natureza afetiva e sexual que revestem outros significados (Kaufman, 1992). Assim, uma situação objetivamente injusta pode não ser vivida, nem declarada como tal pelos seus protagonistas. Esta dimensão da relação conjugal se for cruzada com a pouca importância atribuída a tais tarefas, pode concorrer para que as mulheres não cheguem a representar como significativamente injusta a sua sobrecarga.

E de novo também o mencionado relatório das Nações Unidas (2015: 34 e 50):

O poder das normas sociais é tal, que as mulheres por vezes não reclamam os seus direitos legais devido à pressão exercida sobre elas para se conformarem com as expectativas da sociedade. (...) Os estereótipos que definem o cuidar como a quintessência feminina (e maternal) parecem ser muito mais difíceis de desalojar do que os relativos ao sustento, anteriormente vistos como um domínio masculino.

Há que reforçar as condições para a tomada de consciência e para a concretização da justiça.

Como ficou demonstrado, é consensual para as organizações internacionais e para a doutrina nacional e estrangeira da especialidade o diagnóstico sobre a injustiça da divisão entre mulheres e homens do trabalho não pago de cuidado. E, cada vez com maior intensidade, tendo designadamente em conta razões económicas (inovação e competitividade), demográficas (quebra da natalidade conjugada com aumento da longevidade) e financeiras (sustentabilidade fiscal e contributiva para os sistemas de proteção social), a União Europeia (Comissão Europeia: 2016) e as organizações internacionais vão apelando no sentido de que a situação se altere.

Por todas, a OIT no documento já mencionado (2015: 1 e 3):

(As mulheres) asseguram um nível desproporcionado de trabalho não pago de cuidado. (...)

Os assuntos relativos ao cuidado têm que ser abordados se se pretende progredir.

Alterar a situação demográfica e os papéis de género implicará a necessidade de soluções para o trabalho de cuidado, se verdadeiramente se pretende que as mulheres tenham igualdade de oportunidades no mundo do trabalho.

O meu contributo para essas soluções implica (CUNHA RÊGO, 2014)

que as medidas a promover, embora não devam ter nem natureza nem expressão simbólicas, (possam) agir sobre o simbólico de modo a desconstruir os estereótipos sobre o género, que, em muitos casos, atingem uma dimensão e um dogmatismo de “crença”,

pressupõe a valorização do cuidado como mecanismo para o reconhecimento social do direito/dever de cuidar, e inclui o alargamento dos direitos humanos universais ao reconhecimento expresso quer do direito à igualdade de homens e mulheres em todas as esferas da vida, quer do direito fundamental ao cuidado em conjugação com o dever fundamental de cuidar.

Com efeito, se (CUNHA RÊGO, 2016b)

Direitos Fundamentais são os direitos humanos consagrados na Lei Fundamental (Miranda 1993: 8) e quaisquer outros constantes das leis e das regras aplicáveis de direito internacional⁵;

se

Direitos Humanos são, segundo as Nações Unidas (OHCHR, 2016a), direitos inalienáveis de todo o ser humano, sem distinção de ‘raça’, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou outra

5 Constituição da República Portuguesa, artigo 16º nº 1, integrado na Parte I “Direitos e Deveres Fundamentais”.

condição. Todos os direitos humanos, quer sejam direitos civis e políticos (...), direitos económicos, sociais e culturais ou direitos ao desenvolvimento e à autodeterminação são indivisíveis, intimamente ligados e interdependentes. O aprofundamento de qualquer direito facilita a progressão dos outros. Os direitos humanos universais têm expressão na lei e são garantidos por ela, sob forma de tratados, do costume internacional, de princípios gerais e de outras fontes de direito internacional (OHCHR, 2016b). A legislação internacional sobre direitos humanos obriga os governos quer a tomar medidas de ação positiva em algumas situações, quer a abster-se de agir de certo modo noutras, de modo a promover e proteger os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos indivíduos ou dos grupos;

se

dos Direitos Humanos reconhecidos até ao presente e dos Direitos e Deveres Fundamentais previstos na nossa Constituição não consta o direito fundamental ao cuidado nem o dever fundamental de cuidar. E, no entanto, é sabido que

as mulheres continuam a realizar a maior parte do trabalho não remunerado, doméstico e na comunidade, tal como cuidar das crianças e dos idosos, preparar alimentos para a família, proteger o ambiente e prestar assistência voluntária às pessoas e aos grupos vulneráveis e desfavorecidos. Este trabalho não chega a ser medido em termos quantitativos e não é valorizado nas contas nacionais. A contribuição das mulheres para o desenvolvimento é seriamente subestimada e, por conseguinte, o seu reconhecimento social é limitado. A plena visibilidade do tipo, do alcance e da distribuição deste trabalho não remunerado, também contribuirá para uma melhor partilha das responsabilidades (ONU, 1995: 117)⁶,

Como de há muito venho a insistir (CUNHA RÊGO 2010: 93),

se o direito não reconhecer os cuidados como atividade humana fundamental, eles ficarão a depender da vontade de quem os presta, não serão juridicamente exigíveis, não serão nem garantidos nem obrigatórios para qualquer pessoa. Continuarão socialmente considerados como menores, pelo que não serão prestados sistematicamente prestados pelos homens, a atividade económica não se sentirá vinculada a contar com eles no âmbito da organização do trabalho e face a qualquer profissional [donde, a discriminação objetiva das mulheres no mercado de trabalho e na vida profissional], e o Estado não criará condições adequadas para que tenham lugar, com qualidade e respeito pelos direitos e pelos interesses de todas as pessoas.

Sem o reconhecimento do direito humano fundamental ao cuidado [e do dever fundamental de cuidar], continua invisível e sem valorização social todo o trabalho não pago de reprodução social prestado pelas mulheres na sua qualidade de “inativas”. E continua subpago e pouco qualificado o setor da economia social e do designado mercado social de emprego onde trabalham maioritariamente mulheres cujas remunerações e carreiras contribuem, em consequência e não menos largamente, para a assimetria salarial persistente entre homens e mulheres em Portugal [e em muitos outros países].

6 Plataforma de Ação de Pequim §156.

Sem o reconhecimento do direito humano fundamental ao cuidado [e do dever fundamental de cuidar], também não me parece viável operacionalizar a igualdade de mulheres e homens, porque esta depende quer da participação equilibrada de homens e mulheres no tempo de trabalho não pago, quer do investimento público e privado necessário para garantir a cada pessoa dependente os cuidados suficientes para não inviabilizar a carreira profissional de quem tem o dever jurídico (não profissional) de prestar cuidados.

Tenho desenvolvido a operacionalização de quanto precede – designadamente através de Protocolos Adicionais às Convenções internacionais pertinentes e da celebração de novas Convenções – em vários contextos, dos quais o mais recente (CUNHA RÊGO, 2016a: 172-174) integra as conclusões e recomendações da Conferência Final do Projeto Os Usos do Tempo de Homens e de Mulheres em Portugal – 2015, Perista et al. (2016).

Espero que este contributo, também inspirado na preocupação com o Cuidado de Maria de Lourdes Pintasilgo, que, segundo Fernanda Henriques (2016: 201e 202), teve sempre como horizonte do seu pensar as questões da justiça, no seu sentido mais radical de uma justiça ontológica e existencial, acentuando o contributo específico que as mulheres poderiam dar na transformação de modos de pensar e de viver, transformação de que beneficiariam também, ultrapassando a injustiça histórica milenar de que têm sido vítimas, possa concretizar-se um dia. Com a grande ajuda de Fernanda Henriques.

Referências bibliográficas

- BARRENO, MI (1985) *O falso neutro*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento – IED.
- BOURDIEU, P (1988) *La Domination Masculine*, Paris, Ed. De Minuit.
- CHABAUD-RYCHTER, D, Fougeyrollas-Schwebell, D, Sonthonnax, F (1985) *Espace et Temps du Travail Domestique*, Paris, Méridians.
- Comissão Europeia (2016) *Compromisso Estratégico para a Igualdade de Género – 2016-2019*.
Disponível em: http://ec.europa.eu/justice/gender-equality/document/files/strategic_engagement_en.pdf
- Constituição da República Portuguesa – VII Revisão Constitucional [2005].
Disponível em: <http://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>
- CUNHA RÊGO, MC (2016a) *Conferência Final do Projeto INUT: conclusões e recomendações*. In: Perista H, Cardoso A, Brázia A, Abrantes M, Perista P Os Usos do Tempo de Homens e de Mulheres em Portugal, Lisboa, CESIS e CITE.
- CUNHA RÊGO, MC (2016b) *Em defesa do direito fundamental ao cuidado e do dever fundamental de cuidar*. In: Textos de Apoio – Colóquio sobre o Cuidado nas Profissões Dedicadas ao Bem Estar e ao desenvolvimento Humano, Universidade de Évora, 11 e 12 de novembro de 2016.
Disponível em: <http://www.cuidado-2016.uevora.pt/index.php?/event/Textos-de-Apoio>
- CUNHA RÊGO, MC (2014) *Sexo, Justiça e Direito: a propósito de Novas Cartas Portuguesas*, Comunicação ao Colóquio Internacional Novas Cartas, Novas Cartografias – Re-Configurando Diferenças no Mundo Globalizado, Universidade de Évora, 13 a 15 de Março de 2014. No prelo.
- CUNHA RÊGO, MC (2004) *Novas respostas do direito para a concretização da igualdade de género*. In: Cunha Rêgo MC (org) *Direito da Igualdade de Género, ex-aequo* – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, n.º 10, Porto, Afrontamento.
- HENRIQUES, F (2016) *Filosofia e Género: Outras narrativas sobre a tradição ocidental*, Lisboa, Edições Colibri.
- INE – Instituto Nacional de Estatística (2015) *População empregada (Série 2011 – n.º), por Local de residência (NUTS – 2013), Sexo e Situação na profissão; Anual (1)*.
Disponível em: https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_indicadores&indOcorrCod=0006140&contexto=pgi&selTab=tab10

- KAUFMAN, JC (1992) *La trame conjugale. Analyse du Couple par son Linge*, Paris, Nathan.
- MIRANDA, J (1993) *Manual de Direito Constitucional, Tomo IV, Direitos Fundamentais*, 2.^a edição, Coimbra, Coimbra Editora.
- OIT – Organização Internacional do Trabalho (2015) *Women and the Future of Work – Beijing + 20 and Beyond*.
Disponível em: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/--dcomm/documents/briefingnote/wcms_348087.pdf
- ONU – Organização das Nações Unidas – Plataforma de Ação de Pequim (1995).
In: Estratégias Internacionais para a Igualdade de Género – *A Plataforma de Ação de Pequim (1995-2005)*, 2005, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres – CIDM.
- ONU – Organização das Nações Unidas – UNWOMEN (2015) *Progress of the World's Women 2015-2016: Transforming Economies, Realizing Rights*.
Disponível em: http://progress.unwomen.org/en/2015/pdf/UNW_progressreport.pdf
- ONU – Organização das Nações Unidas – Office of the High Commissioner for Human Rights – OHCHR (2016a) – *Frequently Asked Questions: 1) What are human rights?*
Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/AboutUs/Pages/FrequentlyAskedQuestions.aspx> .
- ONU – Organização das Nações Unidas – Office of the High Commissioner for Human Rights – OHCHR (2016b) – *International Human Rights Law*.
Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/InternationalLaw.aspx> .
- PARSONS, T, BALES, R (1955) *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe, Free Press.
- PERISTA, H, CARDOSO, A, BRÁZIA, A, ABRANTES, M, PERISTA, P (2016) *Os Usos do Tempo de Homens e de Mulheres em Portugal*, Lisboa, Centro de Estudos para a Intervenção Social – CESIS – e Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego – CITE.
- TORRES, A, CABRITA, M, LÍBANO MONTEIRO, T, VIEIRA DA SILVA, F (2004) *Homens e Mulheres entre Família e Trabalho*, 2.^a edição, Lisboa, Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego – CITE.

Cinco reflexões em torno da importância do pensamento de Jürgen Habermas para a teoria política internacional

SILVÉRIO DA ROCHA-CUNHA

Professor associado com agregação da Universidade de Évora. Investigador do Centro de Investigação em Ciência Política.

I.

A importância do pensamento de Jürgen Habermas – um autor da chamada *Big Theory* – para a teoria política internacional resulta desde logo do facto de, em teoria das relações internacionais, dominar uma visão unívoca, no sentido de uma teoria dever possuir, não uma simples contemplação de essências, mas, sobretudo, uma visão fortemente alicerçada numa perspetiva empírica, embora no âmbito de diversos debates que continuam até aos dias de hoje¹. Como se sabe, esta pretensão é, em si mesma, “ideológica”, porquanto a simples análise objetivista não tem por trás qualquer reflexão que possa superar a objetividade dessa mesma análise. Na verdade, não são factos, vontades, ações, que fundam a validade das normas que sempre rodearam e estabilizaram os sistemas políticos, mas, antes, o seu reconhecimento racionalmente motivado, logo, sempre problemático². Nestes termos, pode dizer-se que a afirmação de um paradigma subjaz sempre o problema do fundamento da sua legitimidade. O problema é político na medida em que, por entre “factos”, “pré-juízos” e “tradições”, ou se admite a presença de uma instância crítica, ou não. Ora, a teoria crítica em geral e, em particular, o pensamento de Habermas têm como ponto de vista fundamental que, não sendo possível negar a pertença histórica e seus contextos, não se pode acreditar sem mais a História, a Natureza, o Direito, a Moral, a Ciência ou a Linguagem. Pugnando pela Razão, decerto, a teoria crítica sempre pressupôs (e, depois, sustentou firmemente com Habermas) que esta razão não pode ser abstrata, necessitando de mediações que permitam a sua afirmação “verdadeira”, se assim se pode dizer, isto é, num contexto propício à sua de-

1 Nomeadamente quatro: (i) entre idealismo e realismo, que este venceu; (ii) o debate sobre o método, entre o método positivista (e sua ontologia objetivista) e o método tradicional histórico-humanista; (iii) entre três grandes correntes, o neorrealismo, neoliberalismo e neomarxismo, com fusão das duas primeiras (“neo-neo”); (iv) entre a síntese “neo-neo”, que permaneceu basicamente positivista, que se pretende “racionalista”, e as teses pós-positivistas e construtivistas nas suas variadas constelações, que são denominadas “reflexivistas”.

2 Cf. J. HABERMAS, *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, tr., Paris, Payot, 1978, p. 146.

claração e prática justa, “boa” e capaz de ser partilhada. Por isso, Habermas virá a falar de uma “razão comunicativa”. Daí a necessidade de a legitimidade passar pelo crivo de instâncias críticas que permitam afirmar a sua verdade. A teoria crítica assume, neste sentido, a “politicidade” de ser-se Aufklärer, ou seja, de praticar a unidade entre razão, reflexão crítica e ação contra quaisquer formas de dogmatismo³. De forma lapidar, Habermas resume esta ideia quando, criticando o decisionismo tecnocrata, diz que a pretensão de uma “administração racional do mundo” não é equivalente automaticamente à solução de questões práticas que surgem na história, porquanto a “irracionalidade da história encontra o seu fundamento no facto de que somos nós que a ‘fazemos’ sem poder até ao presente fazê-lo em toda a consciência”⁴, donde a necessidade de se encontrar mecanismos que permitam elevar o nível de consciência das sociedades. A escolha da teoria crítica revela-se, em suma, importante, na medida em que é uma das correntes que assegura a articulação entre a teoria internacional e a filosofia política das relações internacionais⁵.

Habermas tem escrito ao longo das últimas seis décadas, sobretudo sobre os desafios, os conflitos, as possibilidades do mundo sob a égide de quadros globais capazes de oferecer níveis e enquadramentos de universalismo que o distinguem de muitos outros teóricos. Habermas é um pensador e um intelectual público através do qual lemos os grandes problemas que se colocam ao humano de hoje e de sempre, seja no plano mundial, seja no âmbito específico da Alemanha e avatares políticos que sempre rodearam a “nação alemã”. É, por isso, um autor que oferece imensas perspetivas político-culturais. Tendo inspirado importantes autores internacionalistas, como Andrew Linklater ou David Held, por exemplo, que escreveram e continuam a escrever obras muito relevantes no âmbito da teoria política internacional, Habermas, sobretudo a partir da publicação da obra seminal *Faktizität und Geltung* (1992), e de outras obras como *Die Einbeziehung des Anderen* (1996) e de *Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren* (1996)⁶, passou a escrever diretamente sobre política internacional, filosofia do direito internacional, problemática europeia, a reunificação alemã e papel da Alemanha na União Europeia, o papel dos Estados Unidos no mundo, explanando as suas ideias em diversos ensaios e artigos, compilados posteriormente em livros, com isso tornando-se, de direito, um autor que se situa no plano da teoria das relações internacionais e da filosofia política das relações internacionais, escrevendo paralelamente aos seus discí-

3 Cf. J. HABERMAS, “Dogmatisme, raison et décision: théorie et pratique dans une civilisation scientifiée”, in ID., *Théorie et Pratique*, II, tr., Paris, Payot, 1975, pp. 87 ss.

4 ID., *ibid.*, p. 106.

5 Cf. em geral F. RAMEL, *Philosophie des Relations Internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

6 J. HABERMAS, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, tr., Paris, Gallimard, 1997; ID., *L'Intégration républicaine*, tr., Paris, Fayard, 1998 (nova ed. em 2014; esta obra inclui a seguinte que, no entanto, foi publicada como livro independente); ID., *La Paix Perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, tr., Paris, Ed. du Cerf, 1996.

pulos (diga-se que se está a passar o mesmo com outro pensador da teoria crítica que é Axel Honneth).

Em consequência, passou a cobrar sentido escolher o caput scholæ da segunda geração da teoria crítica como emblema de um paradigma alternativo no atual panorama das perspetivas teóricas das relações internacionais. Seria insensato depreciar esta circunstância. De facto, esta sucede com alguma frequência. O caso do realismo é, a este respeito, paradigmático. Está suficientemente estabelecido o exemplo do célebre filósofo do direito e da política Carl Schmitt (1888-1985), que seduziu imensos intelectuais da República de Weimar, que o admiraram de todos os quadrantes políticos, entre os quais um dos mais importantes autores fundadores do realismo contemporâneo, o alemão de origem judaica Hans Morgenthau (1904-1980) que, et pour cause, emigrou para os Estados Unidos em 1930, e que segundo muitos autores foi claramente influenciado por aquele⁷, o brilhante jurista que “contribuiu no plano doutrinal para o afundamento da República de Weimar e que iria tornar-se de seguida o Kronjurist do Reich hitleriano”⁸. Ora, Schmitt começou, a partir de determinado momento, nomeadamente com Terra e Mar e O Nomos da Terra, a escrever no âmbito das relações internacionais. É evidente que devem efetuar-se matizações e não atribuir excessivas conotações ideológicas neste caso, mas este exemplo serve para demonstrar que, um tanto surpreendentemente, o ceticismo e objetivismo realista são devedores de um decisionismo “heroico” e claramente metafísico, o que permite a Habermas considerar, e bem, Schmitt o verdadeiro – no sentido de capaz de rumar às “profundezas” – pensador realista do século XX⁹. É possível que os partidários do “racionalismo” “neo-neo” não sintam hoje afinidades eletivas (no sentido, se não já goetheano, pelo menos weberiano, de proximidade meta-racional de sentidos, parentesco íntimo, entre elementos aparentemente díspares) com as teses schmittianas que, de resto, voltaram a ser populares, à esquerda e à direita, tal como outrora. Mas este exemplo legitima pensar que se possa e deva aprofundar os autores que, em muitos sentidos, constituem não apenas uma fonte de inspiração para uma compreensão global de uma visão do mundo internacional, mas ainda produtores diretos de conhecimento sobre as matérias especificamente dedicadas à política internacional.

II.

As interrogações e respostas de Habermas referem-se de forma poderosa à problemática de um mundo concreto que se encontra em estilhaços, espacial e temporalmente, em virtude de a globalização tecnoeconómica ser incapaz de conferir ao mundo uma qualquer espécie de sentido novo. A verdade é que a seguir ao fim do Sistema Internacional Mundial (1945-1989) o triunfalismo oficial que erigiu como emblema “o fim da

7 Sobre este tema cf. K.-G. GIESEN, *L'Éthique des Relations Internationales*, Bruxelles, Bruylant, 1992, pp. 50 ss.

8 ID., *ibid.*, p. 55.

9 Cf. v.g. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, cit., pp. 167 ss.

História” segundo Fukuyama demonstrou de imediato a sua inépcia. A euforia ocidental cedo demonstrou ser desprovida de conteúdo¹⁰. A vitória do bloco liberal sobre a União Soviética, de que a queda do Muro de Berlim é o grande emblema, cedo foi ofuscada por outros acontecimentos: os impasses do regime chinês ilustrado pelos acontecimentos de Tienanmen, a guerra civil na Jugoslávia, o genocídio do Ruanda, todo o cortejo de instabilidade e conflitos que tem vindo até aos dias de hoje, bem como o aparecimento de um mundo multipolar com uma cada vez mais furtiva hegemonia norte-americana. A contradição suprema, embora não possa dizer-se que inesperada, foi a transformação sucessiva do liberalismo social (sempre longe, contudo, do social-liberalismo ou liberalismo crítico de um Gobetti, de uma María Zambrano, de um Dewey, entre outros) “vencedor” do marxismo-leninismo em neoliberalismo e, quase de imediato, em “ultraliberalismo”, essa “traição ao liberalismo clássico”, para usar expressão de uma pensadora contemporânea reputada¹¹, ultraliberalismo esse que tem operado a própria redução do Ocidente enquanto civilização dominante. A história do Ocidente, dominante e mítica na sua pretensão universal, não se desenvolve no âmbito de uma sua reformulação interna (como sucedeu na década de 60 do século XX), antes sofre a pressão de um outro universalismo, o islâmico, e ambas não passam de um conflito de modernidades, cada uma com sua agenda, se assim se pode dizer¹². Deste modo o caos planetário acentuou-se em virtude de existir uma inércia frenética revolvendo-se em torno dos seus dilemas¹³.

Utilizando de novo Schmitt como pretexto, poder-se-ia dizer que o pensamento de Habermas responde de forma mais profunda às (aparentemente) inelutáveis e triunfais afirmações de um conjunto de visões do – e práticas no – mundo que fazem lembrar o conceito de “Nomos” que Schmitt largamente teorizou¹⁴. Para Schmitt o conceito de “nomos” conhece duas aceções: por um lado, marca um momento de constituição de uma dada comunidade política num determinado espaço, lugar onde esta se ordena em termos sociais e políticos, onde esta se particulariza; por outro lado, alude à ocupação de espaços maiores, nos quais um ou mais povos constituem uma determinada ordem internacional, em termos pré-globais a princípio (será o caso da “Cristandade” medieval), depois em termos globais (será o caso do sistema internacional construído pelo Ocidente a partir sobretudo do século XVII e que atinge o seu auge com o cha-

10 Cf. R. GENOVESE, *Un Illuminismo Autocritico. La tribù occidentale e il caos planetario*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2013.

11 Cf. CATHERINE AUDARD, *Qu'est-ce que le Libéralisme? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 396 ss., e em geral para um exame da essência do liberalismo enquanto núcleo fundamental de ideias que moldaram o Ocidente. Para um exame da problemática do neoliberalismo hoje cf. M. DE CAROLIS, *Il Rovescio della Libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017.

12 Cf. J. BERIAIN, *Modernidades en Disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005.

13 Cf. R. GENOVESE, op. cit., p. 8.

14 C. SCHMITT, *Le Nomos de la Terre*, tr., Paris, P.U.F., 2008 (com um importante estudo preliminar de Peter Haggemacher).

mado Sistema de Estados “Civilizados” no século XIX¹⁵), com o aperfeiçoamento do ius publicum europæum. Para Schmitt é a época que cria os instrumentos para a limitação e humanização da guerra, edifica-se uma ideia de “Civilização Ocidental”, para além de se criar um equilíbrio geopolítico intercontinental repartido pelas potências principais e que posteriormente entra em crise. A verdade é que não é preciso aderir às teses míticas de Carl Schmitt para se reconhecer que existe uma problemática do “Nomos”, no sentido dado por um autor tão relevante como Serge Sur, quando este sustenta que, tratando-se de uma noção compósita, que “incorpora poder, percepções, conjunto de valores comuns, cultura, história, sistema jurídico, relação com um espaço visto como seu”¹⁶, e, portanto, correspondendo a uma espécie de organização de si e do mundo. Ou seja: existe, de facto, no sistema internacional um conjunto de Nomoi que se podem articular ou confrontar, na medida em que correspondem sempre a espaços que assumem pelo menos algum particularismo, logo, hostis ao humanismo universalista e por vezes abstrato que não pondera o contexto histórico. Neste sentido, pois, Sur é suficientemente realista para admitir que, com um significado próprio, se pode dizer que existe um Nomos americano ou um Nomos chinês¹⁷, que fundamentam percepções que unidades políticas exprimem na sua ação político-internacional.

Ora, também aqui o pensamento de Habermas releva para a compreensão da realidade histórica. Na sua crítica a Schmitt, que se estende por diversos estudos, Habermas aponta a aporia em que tombam todos os atores internacionais quando se preocupam em manter um Nomos enquanto “princípio vital”. Com efeito, o que se encontra na raiz destas posições é o princípio de manutenção da soberania. Foi já observado que há nesta pulsão soberanista algo de consideravelmente artificial. E que se entrecruza com outras pulsões, tais como a autodeterminação dos povos e os direitos humanos¹⁸. Estas três esferas jogam entre si em termos muito conflituosos desde sempre e, para uma percepção mais clara, talvez seja necessário algum distanciamento. Como recorda Kriegel,

15 Na verdade, o século XVI marca o arranque das Descobertas portuguesas e espanholas para África, Oriente e achamento das Américas. Todavia, e sem entrar em pormenores que não cabem na economia desta lição, pode dizer-se que esta primeira fase da Modernidade corresponde, como defende Enrique Dussel, a um período de transição tardo-medieval ou de “Modernidade antecipada” onde, como sempre sucede nas transições paradigmáticas, surgem perplexidades e labirintos que permitem mestiçagens diversas, teóricas e práticas, assim se compreendendo as particularidades da Escola de Salamanca, por exemplo, ou dos Jesuítas na sua missão na América do Sul. Cf. E. DUSSEL, *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 2007; ID., *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

16 S. SUR, *Les Aventures de la Mondialisation. Les Relations Internationales au début du XXIe siècle*, Paris, La Documentation Française, 2014, p. 132.

17 SUR, op. cit., pp. 135 ss., interroga-se, por exemplo, se a China tem o crescimento económico como seu Nomos ou simples estratégia. Se o modelo chinês se mantiver nos seus traços políticos e económicos (liberalismo económico, centralismo político, nacionalismo, não absoluta integração nas normas internacionais), Sur crê que se tratará de um comportamento típico dos grandes Estados que, no século XIX, prepararam a sua ascensão internacional. Assim, tratar-se-á de um específico Nomos.

18 Cf. a síntese de B. KRIEGL, *Cours de Philosophie Politique*, Paris, Le Livre de Poche, 1996, pp. 110 ss.

se porventura nos lembrarmos das dificuldades sentidas por Estados como o Reino da Baviera relativamente à unificação alemã, ou a oposição à unificação italiana do Reino de Nápoles, perceberemos como a soberania resistiu a ideias de “nação” para nós óbvias. Simultaneamente, os desejos de afirmação dessas “comunidades imaginadas” – para usarmos a expressão célebre de Benedict Anderson – que são as nações pode ser tão forte que, em determinados momentos, fustigam os mais elementares direitos, e temos abundantes exemplos nos tempos em que, desenraizados, os refugiados e apátridas expulsos pelo regime hitleriano, não viram seus direitos universais equiparados aos direitos dos nacionais de cada país. Tal como hoje, com a problemática dos refugiados que tentam atravessar o Mediterrâneo e encontrar proteção no Ocidente, se constata a força de uma hipotética “identidade nacional” (constitutiva do “Nomos” schmittiano) contra os seus inimigos¹⁹. Os exemplos em torno das tensões entre estas três esferas, que têm variado no tempo e no espaço, são muitos, complexos e contraditórios, podendo mesmo exibir formas mescladas. Importa aqui notar que Habermas não tem ilusões quanto a esta complexidade, mas não deixa de desmistificar as posições “identitárias” que, de uma forma e de outra, utilizando, ora a soberania, ora a identidade nacional, apenas buscam, isso sim, manter posições de força nas relações políticas. Como bem assinala, existe uma espécie de simplificação do político quando se sustenta, como o fez Schmitt na sua agonística decisionista, que a pacificação interna de uma unidade política só é possível caso esta se polarize contra outra ou outras unidades políticas externamente, e daí o seu sonho de um *ius publicum europæum* que regulamentasse a guerra em termos imunes à moral, logo, eis-nos perante um pensamento que é estranho a qualquer espécie de universalismo moral, direitos humanos e mesmo contra a ideia democrática lato sensu. Às dificuldades históricas opõe-se, assim, um cinismo que chama retórica ao universalismo²⁰. Há em Schmitt algo de abissal na sua cegueira sociológica e histórica, que contraria mesmo qualquer regularidade, em nome de um certo “ocasionalismo” romântico onde tudo é excecional e, em consequência, não pode ser medido pelos padrões da estabilidade liberal²¹ que, esforçadamente, tentou sempre transformar o espaço público em espaço neutro, o que contraria as teses de Schmitt sobre a exaltação da política contra a quotidianidade sociológica. Mas Habermas demonstra com clareza como este “heroísmo” existencial-político cede ao negativismo imanente que consigo transporta. E é por essa “cegueira” que Schmitt pode dizer algo como isto nos seus diários²²: “O que é um ‘crime contra a humanidade’? Existem crimes contra o amor?” E acrescenta: “Genocídios, conceito tocante; presenciei um exemplo deles: o extermínio dos funcionários prusso-alemães em 1945”. Ou ainda: “Existem crimes contra a humanidade e crimes pela humanidade. Os crimes contra a humanidade são cometidos pelos Alemães. Os crimes

19 Cf. por todos M. GUIBERNAU, *La identidad de las naciones*, tr., Barcelona, Ariel, 2009.

20 Cf. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, cit., pp. 275 ss.

21 Cf. R. LESSA, *Agonia, Aposta e Ceticismo. Ensaios de Filosofia Política*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003, pp. 32 ss.

22 Apud HABERMAS, *La Paix...*, cit., pp. 103-104.

pela humanidade são cometidos contra os Alemães”. No fundo, e como nota Habermas, esta cegueira inclui a própria noção de justiça no conceito de guerra “total”, o que significa que tem de ir necessariamente mais longe, recorrendo a uma vontade estranha ao próprio Direito, e que Schmitt define assim: “o inimigo político não será necessariamente mau na ordem da moralidade ou feio na ordem estética, não desempenhará forçosamente o papel de um concorrente ao nível da economia, poderá mesmo, momentaneamente, parecer vantajoso fazer negócios com ele. Acontece simplesmente que ele é o outro, o estrangeiro, e chega, para definir a sua natureza, que ele seja, na sua própria existência e num sentido particularmente forte, esse ser outro, estrangeiro e tal que, no limite, sejam com ele possíveis conflitos que não poderiam ser resolvidos nem por um conjunto de normas previamente estabelecidas, nem pela sentença de um terceiro, reputado neutro e imparcial. Porque, na ocorrência, só uma comunidade existencial de interesses e de ação torna possível essa certeza do discernimento e da intuição que autoriza uma intervenção no debate e no julgamento”²³. Habermas – que opõe, obviamente, um ponto de vista universalista e pugna por um direito cosmopolita de sabor kantiano, mas indo mais além – nota que a crítica schmittiana tem um pano de fundo amoral, ainda que pretenda desmontar a hipócrita “ficção” universalista-moralista-humanista tipicamente ocidental. Assim, quando Schmitt emite um pensamento como este: “Dizemos: o cemitério central, e passamos em silêncio pelo matadouro. É que abater animais é evidente, e pronunciar a palavra ‘abater’ seria inumano”²⁴ – um pensamento que, diz Habermas, poderia ser da autoria de um Horkheimer –, está, não a desmontar a ideologia dos vencedores, que nunca deixa de esconder o sofrimento das suas vítimas, mas a usar uma compaixão universalista que ele precisamente combate com a sua defesa da dicotomia *freund/feind* e da soberania guerreira: “o que o anti-humanismo schmittiano deseja fazer valer (de acordo com Hegel, tal como o liam Mussolini e Lénine), não é o gado (*Schlachtvieh*), mas a batalha (*Schlacht*) – a carnificina (*Schlachtbank*) dos povos de que falava Hegel, e a ‘honra da guerra’”²⁵. A comunidade política não é, portanto, para Schmitt e como o demonstra largamente Habermas, uma “intersubjetividade de ordem superior, lugar de entendimento entre cidadãos que se reconhecem reciprocamente como sujeitos livres e iguais”²⁶, condição para que se una democracia e Estado de Direito. A este tópico voltaremos, mas não pode deixar de se concluir que este segundo motivo para estudar Habermas no contexto internacional é poderoso pela sua atualidade, sobretudo se atendermos à persistência deste tipo de negatividade com que, mascarando o poder nu e cru, se olha a política.

23 C. SCHMITT, op. cit., pp. 64-65.

24 Apud HABERMAS, *ibid.*, pp. 111-112.

25 HABERMAS, *ibid.*, p. 112.

26 HABERMAS, *L'Intégration Républicaine*, cit., p. 177.

III.

Habermas sempre participou na vida cívica do seu país, desde a juventude, com inclinações pela esquerda do SPD, até à forte crítica sobre a forma como o processo de reunificação alemã foi levado a cabo pós 1989, continuando hoje a sua militância pela palavra em torno do futuro da Europa, imersa num processo de globalização que igualmente não escapa à sua análise e às suas propostas de solução, incluindo o novo contexto mundial pós 11 de Setembro. A sua obra não tem escapado a polémicas várias, algumas delas simplistas na forma como encaram a complexidade da sua obra que se estende por meio século.

Seja como for, Habermas permanece um pensador da Big Theory, como já foi dito, na medida em que coloca grandes questões em torno da natureza das sociedades complexas, em torno do papel da ética, do direito e da política nestas sociedades. Continuando temas da primeira geração da Teoria Crítica, cujos grandes desígnios consistem na desmontagem das ilusões positivistas e empiristas em torno da visão da sociedade como conjunto de factos imutáveis e fixos, bem como na crítica da realidade para a sua transformação, Habermas não é, porém, um pessimista na linha dos pensamentos de Horkheimer e Adorno²⁷, que passaram a ver na Razão iluminista um monstro de face encoberta, nem adota uma postura negativa como sucedeu com a evolução do pensamento de um Herbert Marcuse. Com efeito, no esforço por conectar factos e valores, e julgando que o conhecimento da sociedade e da natureza iria permitir a descoberta das finalidades a perseguir pelo homem, a Teoria Crítica deparou com uma racionalização desencantada que substituiu a religião pelos campos de concentração, o consumo e a pop-art. Entre a “dialética negativa” de Adorno e a “contrarrevolução e revolta” de Marcuse, habita toda uma tradição “ontológica” que se preocupa com a necessidade de despir a natureza humana tal como é no mundo. Nisto, diga-se de passagem, Marcuse é coerente, pois vê na crise da praxis uma crise ontológica, a superar pela luta em nome de novas possibilidades do ser, ultrapassando “pela esquerda” Heidegger, propondo que a “facticidade” seja efetivamente examinada. Ao “decisionismo”, que legitima a força normativa dos factos, Marcuse opõe uma decisão por um modo de vida concreto como forma de manifestação da liberdade humana, ao mesmo tempo que reconhece ter acontecido uma espécie de mutação de racionalidade onde a técnica ocupa de facto o lugar do ser, onde a racionalidade formal weberiana é, toda ela, uma razão técnica, de cuja natureza fazem parte, desde o primeiro momento, os interesses retores do sistema de domínio²⁸.

27 Para uma avaliação do contexto histórico da obra destes dois Autores, cf. C. F. GEYER, *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, tr., Barcelona, Ed. Alfa, 1985; P. LÓPEZ ÁLVAREZ, *Espacios de Negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; A. HONNETH, *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, tr., Madrid, A. Machado Libros, 2009, pp. 25-158.

28 É esclarecedor, a este respeito, H. MARCUSE, *El Hombre Unidimensional*, tr., Barcelona, Ariel, 1984, esp. pp. 171 ss., onde surge a sua conhecida e referenciada tese: “A incessante dinâmica do progresso técnico impregnou-se de conteúdo político, e o Logos das técnicas converteu-se num Logos de contínua ser-

Examinando as teses deste, Habermas²⁹ (cujas relações cordiais com Marcuse nunca impediram a crítica amigável) afirma que a concepção marcusiana da sociedade técnica é ambígua, na medida em que, partindo do princípio de que a técnica transportou consigo, e em simultâneo, melhoramento do nível de vida e repressão, acaba por subscrever análises semelhantes às de outros pensadores conservadores tais como Schelsky e Gehlen. Marcuse parte da ideia de que o sistema de domínio se legitima pelo recurso à racionalidade técnica, pelo que só com uma nova técnica seria possível suprimir o domínio. Habermas conclui que “da mesma forma que Walter Benjamin e Ernst Bloch, Marcuse quereria, continuando as especulações místicas sobre a natureza e as intenções da filosofia da natureza dos Românticos, retirar às relações da espécie humana e da natureza o carácter repressivo de um domínio da natureza”³⁰. Seria, pois, necessária uma “ressurreição” da Natureza, que seria vista não já como um objeto, mas como um “cúmplice” em interação: “pode-se procurar a natureza fraternal em vez da natureza explorada. Ao nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, podemos emprestar aos animais e às plantas, mesmo às pedras, uma certa subjetividade e comunicar com a natureza em vez de a trabalhar sem a menor comunicação. E a ideia de que há na natureza uma subjetividade ainda dominada que não poderá ser libertada antes de a comunicação dos homens entre si estar livre de qualquer domínio – essa ideia conservou um poder de atração muito peculiar, para não dizer mais”³¹. Todavia, Habermas critica a Marcuse ser a sua negação da técnica puramente abstracta, sem alternativa, já que “a inocência da técnica, inocência que devemos defender face aos seus inquietos detratores, reside muito simplesmente em que a reprodução da espécie humana está ligada à ação instrumental e que a ação racional ligada a fins determinados é, enquanto tal, a condição disso. Não é, pois, a estrutura, mas somente a extensão do poder de manipulação técnica que poderá historicamente modificar-se”³². Marcuse parte da “problemática hipótese” de considerar que os sistemas, evoluindo em função da técnica, “se tornam eles mesmos o quadro institucional das sociedades industriais avançadas”³³, tornando-se a própria sociedade um gigantesco mecanismo técnico. Segundo Habermas essa é uma análise que acaba por situar-se no âmbito ideológico que diz criticar, a tecnocracia, embora não deixe de concordar com Marcuse no seu diagnóstico negativo.

Todavia, a partir da sua teoria da ação comunicativa torna-se clara a interdependência entre a filosofia e as outras ciências no intuito de oferecer uma teoria da racionalidade

vidão. A força libertadora da tecnologia – a instrumentalização das coisas – converte-se numa prisão da libertação, a instrumentalização do homem” (pp. 186-187).

29 Cf. HABERMAS, “Conséquences Pratiques du Progrès Scientifique et Technique”, in ID., *Théorie et Pratique*, II, cit., pp. 115 ss.

30 ID., *ibid.*, p. 126.

31 ID., *La Technique et la Science comme “Idéologie”*, tr., Paris, Denoël/Gonthier, 1978, pp. 14-15.

32 ID., “Conséquences...”, cit., p. 127.

33 ID., *ibid.*

que esteja suficientemente ancorada no “mundo da vida” frente aos “factos” sistémicos e, assim, possa efetuar distinções entre o mundo normativo e o mundo fáctico. Para a economia desta lição importa sublinhar neste tópico que o grande rasgo de Habermas é a clara distinção entre um mundo sistémico, que surge como sendo uma entidade abstrata que emite normativos imperativos independentes, que permitem a sua estabilização contínua, e o mundo (social) da vida dos humanos, que implica interpretações e justificações. Daqui resulta a tese de Habermas que estabelece uma relação interna entre sentido e validade, tese que possui uma evidente importância política, já que o consenso estabelecido pelos homens tem sempre na sua base, não um simples acordo empírico e circunstancial – como sucederia se a ação humana fosse apenas dirigida por interesses instrumentais –, mas um acordo esclarecido pela razão, e aqui “são os próprios atores que buscam o consenso e tomam por medida a verdade, a justeza e a veracidade”, nessa relação importando o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo³⁴. E se é certo que o quotidiano está cheio de comunicação distorcida e equivocada, a verdade é que, acentua Habermas, se encontra sempre presente a estrutura teleológica da ação, na medida em que os atores têm de possuir capacidade de se colocar fins e agir em função de um objetivo. Ora, acrescenta o nosso Autor, só o modelo estratégico da ação se contenta “com uma explicitação dos traços característicos da ação imediatamente orientada para o sucesso”³⁵, pois todos os outros especificam “as condições sob as quais o ator persegue os seus objetivos: condições da legitimidade, da autoapresentação, ou ainda do acordo obtido na comunicação”³⁶. Encontramo-nos, deste modo, perante o ideal regulador que é a situação linguística ideal, na qual os atores procedem “como se” (*als ob*) todos se encontrassem em circunstâncias que permitem um diálogo livre e crítico³⁷, e que consente igualmente medir e comparar os factos com o dever ser. Estas ideias ainda se relacionam com o projeto inicial frankfurtiano na sua crítica às pretensões positivistas e tecnocientíficas, porque exprime a ideia da existência de uma racionalidade emancipadora de todas as formas de dominação, internas e externas, para além dos interesses técnico e prático. O pensamento político de Habermas é, em consequência dos seus pressupostos, polifacetado, mas poderão isolar-se dois grandes temas: (i) o espaço público e suas consequências jurídico-políticas; (ii) as relações internacionais e o cosmopolitismo numa Europa em crise de valores.

IV.

Também para Habermas existe uma grande ambivalência na Modernidade no plano político. É importante notar que, logo no seu início, o pensamento moderno sempre concedeu à ideia de debate público uma importância indiscutível. E isto foi assim porque, de

34 HABERMAS, *Teoria dell'Agire Comunicativo*, I, tr., Bologna, Il Mulino, 1986, p. 176.

35 ID., *ibid.*, p. 178.

36 ID., *ibid.*

37 ID., *Logique des Sciences Sociales et autres Essais*, tr., Paris, P.U.F., Paris, 1987, pp. 320 ss.

Locke e Rousseau, se considerou que a opinião pública era, não apenas lugar de troca de informações, mas ainda espaço de liberdade e até fonte de soberania indireta³⁸. De acordo com as teses iluministas o espaço público é mesmo forma de emancipar a sociedade, seja do poder absolutista do soberano, seja de interesses privados e pré-juízos que distorçam a verdade da própria informação. É, em suma, fonte da legitimidade do sistema político. Todavia, o problema das democracias contemporâneas é que o discurso produzido se encontra praticamente no âmbito de classes, grupos de interesses, meios de comunicação regidos por critérios de lucro, ou seja, o discurso no espaço público é, afinal, maioritariamente privado, o que esvazia o espaço público das suas efetivas funções, pode mesmo dizer-se do seu projeto originário, ou seja, da sua função de alicerce da democracia. O próprio liberalismo reconhece este facto quando, por exemplo, o Supremo Tribunal Federal dos Estados Unidos estabelece que nas campanhas eleitorais não é legal existir uma indevida influência de quem tem meios financeiros mais poderosos para condicionar a opinião pública³⁹. A formação da vontade política coletiva, pressuposta na soberania popular que habita o Estado de Direito, implica liberdade de comunicação que permita aos cidadãos dialogar sem qualquer espécie de constrangimentos.

Se examinarmos os textos mais diretamente relacionados com o tema da esfera pública em Habermas⁴⁰, verificamos que, para além da crítica das condições empíricas de funcionamento da esfera pública, que na realidade desapareceu com a massificação operada nas sociedades de consumo e hoje nem se reconhece de forma clara na sociedade global desregulada e desprovida de sentido, o núcleo central do seu pensamento gira em torno da necessidade de uma esfera pública que não é, nem liberal (no sentido originário e que se desvaneceu), nem radical (no sentido de corresponder às teses que confundem os consensos eventualmente nela conseguidos com a “vontade geral” de uma sociedade inteira), mas, antes, se trata de um modelo que desenvolve ele mesmo a soberania política em termos políticos. Ou seja: a esfera pública habermasiana democratiza e dissolve o poder, devolvendo-o à deliberação dos cidadãos em situação de diálogo isento de domínio ou qualquer coerção. E é nesta dimensão que se coloca a originalidade do seu pensamento. De contrário, o ponto forte não seria a verdade do diálogo, mas a vontade de os cidadãos debaterem, o que, naturalmente, não os isentaria de erros, distorções, eventualmente coações diversas, tudo conspirando para a anulação do verdadeiro espírito do espaço público. Do que aqui se trata é, pois, do discurso livre, crítico e fundamentado enquanto forma de o humano afirmar a sua (verdadeira) humanidade e a sua vontade de emancipação.

38 Cf. por todos N. URBINATI, *La Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, tr., Milano, Università Bocconi Editore, 2016, pp. 46 ss.

39 URBINATI, *ibid.*, p. 65.

40 HABERMAS, *A Transformação Estrutural da Esfera Pública*, tr., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012; ID., *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, tr., Paris, Gallimard, 1997, c. 8; ID., “La Democrazia ha anche una dimensione epistemica? Ricerca empirica e teoria normativa”, in ID., *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, tr., Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 63 ss.

Por isso, Habermas não pôde deixar de notar que os efeitos das promessas não cumpridas da Modernidade não correspondem a um qualquer “destino”, mas ao que designou por “colonização do mundo da vida” pelo mundo sistémico⁴¹, que é poderosa mas que, em tese, ainda poderá para o nosso Autor ser contrariada. De facto, a progressiva diferenciação social-civilizacional levou a que o mundo da vida “total” tenha vindo a encolher e a segmentar-se, tornando-se vulnerável à invasão dos mecanismos sistémicos, propiciando o crescimento das patologias sociais nas sociedades modernas. Já foi notado que há uma espécie de “mistério” não explicado facilmente por uma teoria crítica da ação comunicativa⁴², que poderia ser resumido na propensão de os subsistemas do dinheiro e do poder invadirem os espaços do mundo da vida, na tendência de o progresso técnico não propiciar uma melhor interação comunicativa, mas, pelo contrário, contribuir para um reforço dos mecanismos de poder e domínio e, também, no facto de, como diz Lúcia Aragão, os conteúdos explosivos da Modernidade terem vindo progressivamente a enfraquecer. Uma explicação radicaria na problemática marxiana de o domínio de classe tudo enviesar através do conflito que justifica a opressão. Mas Habermas aponta ainda noutra direção que, precisamente, tem a ver com o facto de a evolução do liberalismo ter vindo, desde o século XIX, e em resposta à “questão social”, a criar mecanismos de atuação política, económica e social – que cabem na designação de crescente “welfarismo” –, acrescentando a progressiva secularização da sociedade moderna, que produziram efeitos não previstos. Com efeito, a sociedade moderna realizou, segundo Habermas⁴³, uma abertura de horizonte onde se mesclam pensamento histórico e pensamento utópico. Mas só de início, porquanto depois verificou-se exatamente o esgotamento das energias utópicas que conformaram a Modernidade. Segundo Habermas sucedeu, na realidade, um obscurecimento do futuro, pejado que está de riscos e incertezas (crise ecológica, problemas derivados das novas guerras tecnológicas, empobrecimento e crescimento da desigualdade mesmo em países desenvolvidos, etc.), criando-se, com isso, um clima de pessimismo não propício à ação comunicativa, antes propenso à racionalidade instrumental. O esgotamento de certas utopias (como a de uma sociedade onde os trabalhadores fossem senhores da sua própria produção) tem igualmente a ver com o facto de a sociedade organizada segundo os cânones do Estado Social de Direito ter “esquecido” as suas raízes ideológicas (graças a três décadas de crescimento prodigioso em grande medida garantido pelas condições geopolíticas que permitiram preços muito baixos nas matérias-primas), não ser capaz de idealizar outros horizontes utópicos para o homem ocidental, na medida em que a abundância retirou o “tónus” produzido outrora pela agonística entre as utopias liberais e as utopias socialistas. Se adicionarmos a esta opacidade interna os crescentes processos de globalização,

41 HABERMAS, *Teoria dell'Agire...*, II, cit., pp. 972 ss.

42 Cf. a análise de L. M. CARVALHO ARAGÃO, *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, pp. 106 ss.

43 HABERMAS, “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, in ID., *Ensayos Políticos*, Barcelona, Ed. Península, 1988, pp. 113 ss.

constata-se que a sociedade do bem-estar se encontra incapacitada para gerir os seus próprios limites. Não que o Estado Social de Direito tenha constituído um “erro”. O problema, explica o nosso Autor, é outro: as condições políticas concretas que determinaram o seu desenvolvimento “são as que hoje nos situam ante o dilema de o capitalismo desenvolvido não poder viver sem o Estado social [leia-se: o Estado intervencionista em todos os subsistemas da vida, incluindo o subsistema económico-financeiro], e ao mesmo tempo tão-pouco poder viver com ele”⁴⁴.

Só mediante um equilíbrio entre dinheiro, poder e solidariedade, seria possível uma nova qualidade da vontade política que recorte os âmbitos destes recursos, porquanto um melhor equilíbrio produziria uma renovada legitimação que, por sua vez, permitiria um melhor autocontrolo do desenvolvimento do próprio sistema social⁴⁵, pois quando “secam os mananciais utópicos difunde-se um deserto de trivialidade e perplexidade”⁴⁶. Como tal não tem sucedido, encontram-se as sociedades complexas perante uma crise de legitimidade geral, pois o mundo da vida deixou de ser intersubjetivamente partilhado e global, passando a ser estilhaçado. O que sucedeu foi, simplesmente, que o não cumprimento sistemático da utopia iluminista na vida histórica transformou essa utopia em ideologia burguesa⁴⁷. Todavia, perante a aridez de sistemas sociais onde os subsistemas do poder e do dinheiro não são controlados, nem por tradições consensualizadas historicamente, nem por diálogo racional e livre, os indivíduos, não só não se sentem próximos da possibilidade de decisão no âmbito daqueles, mas também não têm motivos para uma lealdade que ultrapasse razões estratégico-instrumentais. É evidente que a proposta de Habermas de se desenvolver uma democracia fundada num espaço público livre e dialógico implica que se considere que a própria ideia de “democracia deliberativa” é, em si mesma, um bem, porque moralmente bem fundada. Não se trata, assim, de um processo político que estabelece equilíbrios entre as forças em presença, mas de um processo que, por si e em si, já busca interesses universalizáveis. E isso levanta o problema da disjunção entre factos e valores. Na verdade, Habermas reconhece que pôr em execução um modelo deliberativo exige mediações que efetuem uma espécie de transição até que o sistema social se encontre em posição de praticar a teoria. É assim que se verifica, não um “recuo” político-filosófico no seu pensamento, mas um aproveitamento de estruturas já existentes, o que quer dizer que Habermas parte do Estado Constitucional Democrático como base para a construção de um modelo político futuro mais exigente⁴⁸. Como sustenta Habermas, o Estado Constitucional não pode basear-se na simples legalidade, pois assim não poderia responder ao que o Autor chama a tarefa

44 ID., *ibid.*, p. 124.

45 ID., *ibid.*, p. 130.

46 ID., *ibid.*, p. 133. No sentido de um aprofundamento da solidariedade a partir de Habermas, cf. J. A. PÉREZ TAPIAS, *Del Bienestar a la Justicia*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 97 ss., 118 ss.

47 HABERMAS, *Théorie de l'Agir...*, II, cit., p. 362.

48 Cf. HABERMAS, *Droit et Démocratie...*, cit., c. 7.

paradoxal do Estado de Direito: por um lado, tem de assumir que deve a sua existência à humana desconfiança frente à falibilidade e vícios humanos; por outro, contudo, não pode institucionalizar essa desconfiança em termos absolutos. Assim, a solução para este paradoxo “encontra a sua solução numa cultura política que reconhece e outorga às cidadãs e aos cidadãos a sensibilidade, a capacidade de raciocínio e a disposição para aceitar riscos necessários que são imprescindíveis em situação de transição e de exceção para reconhecer as violações legais da legitimidade”⁴⁹. Trata-se de um processo político-cultural porque histórico e ainda por acabar, logo, passível de voltas e reviravoltas e por certo com equívocos e erros.

V.

O outro tópico é relativo às relações internacionais⁵⁰. É corrente a ideia de que na cena internacional tudo se desenvolve num outro tempo, mais recuado, menos sujeito às mudanças que sucedem nos sistemas políticos internos. Isso é verdade, mas, se utilizássemos a dicotomia mundo da vida/sistema, e num relance rápido sobre o cenário mundial, poder-se-ia dizer, com Jean-Jacques Roche⁵¹, que existe uma sociedade-mundo e uma economia-mundo que de algum modo mimetizam aquela dicotomia. A sociedade-mundo corresponde a tudo quanto é pós-Vestefaliano, a tudo quanto se reporta aos elementos que unem as unidades políticas existentes em termos que permitam falar de uma “Comunidade Internacional”, à cooperação amigável entre Estados em favor de interesses comuns, à conexão produtiva entre redes, à promoção dos direitos humanos, à ponderação de desafios planetários (como será o caso das mudanças climáticas, por exemplo), a formação e articulação de uma opinião pública internacional, entre outros. A economia-mundo refere-se ao “Sistema Internacional”, à globalização económica, à transformação da natureza das empresas, à hegemonia do modelo dominante que é o capitalismo, à governança económica com todos os seus organismos internacionais (FMI e OMC, por exemplo), às novas manifestações normativas (como a *lex mercatoria*), etc. Podemos dizer, pois, que até certo ponto existe um fio de continuidade semelhante, embora em estádios de desenvolvimento diferentes.

49 HABERMAS, “Desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, in ID., *Ensayos Políticos*, cit., p. 59.

50 Cf. a abundante literatura habermasiana: *La Paix...*, cit. ID., “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”, in ID., *El Occidente Escindido*, tr., Madrid, Trotta, 2006, pp. 113 ss.; “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, in ID., *¡Ay, Europa!*, tr., Madrid, Trotta, 2009, pp. 107 ss.; ID., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, tr., Buenos Aires, Katz, 2008; ID., *Après l'État-nation*, tr., Paris, Fayard, 2000; ID., *L'Intégration Républicaine*, cit. Para uma visão abrangente sobre a Teoria Crítica nas Relações Internacionais, cf. F. G. DUFOUR & F. GHELLER, “La Théorie Critique”, in A. MACLEOD & D. O'MEARA, *Théories des Relations Internationales. Contestations et résistances*, Outremont (Québec), Athéna Éd./CEPES, 2010, pp. 293 ss.

51 Cf. J.-J. ROCHE, *Relations Internationales*, 5.^a ed., Paris, LGDJ, 2010.

Mas há uma diferença não menos importante. É que toda a interdependência existente, maior que nunca, é mais coerciva que normativa e funciona num quadro caótico. Donde se reforça a ideia de que nenhum paradigma consegue ser realmente eficaz e que, talvez, seja preferível tentar obter um “sistema de interpretação global”⁵² que nos dê apenas algumas visões do cenário desde que minimamente auto-consistentes. E isto porque o sistema internacional é, de facto, em grande medida aleatório, ainda que seja evidentemente dependente do “construído” entretanto, que aqui significa historicamente construído mas em permanente construção, mesmo que seja mediante “desconstruções”. Deste modo, coexistem a velocidade supersónica que nos dá uma ideia de instantaneidade, os localismos próximos uns dos outros que se recortam com uma nitidez impressionante, ou mesmo as súbitas explosões humanas que criam novas situações inesperadas (caso das migrações maciças). Pode, assim, dizer-se que o sistema internacional (que é, como recorda Dussouy, mundial) permanece descentralizado. Talvez a ideia de caos possa ser mais bem compreendida mediante a lógica dialética da homogeneização e da heterogeneidade (inspirada no pensamento de Lupasco [1900-1988]), isto é, a da ultrapassagem da dialética integração/antagonismo pela do equilíbrio entre homogeneização/heterogeneidade, pelo qual, mantendo-se as duas possibilidades anteriores, se pode rumar a uma estabilidade inesperada⁵³.

Seja como for, a atual globalização realmente existente não fez desaparecer o papel das unidades políticas clássicas, mas redistribuiu o seu papel⁵⁴. Tudo isto contribui para um emaranhamento entre legalidade e legitimidade internacionais, bem como entre legitimidade interna e legitimidade internacional que não são fáceis de compreender em toda a sua complexidade, porquanto não existe, aparentemente, um substrato de comunhão de índole político-cultural entre os diversos atores do sistema internacional.

Quer isto dizer que nada há a esperar? De acordo com a Teoria Crítica, não será bem assim. É clássica hoje uma frase do neo-gramsciano internacionalista Robert Cox segundo a qual qualquer teoria serve sempre alguém e um objetivo qualquer⁵⁵, e esta ideia adequa-se perfeitamente às teses clássicas da Teoria Crítica. A verdade é que, em consequência das suas perspetivas, esta corrente sempre propendeu para as análises sociológicas das relações internacionais, incluindo o direito internacional público, com a percepção de que os mecanismos sistémicos, internos e/ou externos, exercem sobre os indivíduos domínio não consentido, nem decorrente de qualquer pacto político instituído para o efeito. Embora vítimas de mecanismos sistémicos que hoje em dia são externos

52 Cf. G. DUSSOUY, *Les Théories de l'Interétatique (Traité de Relations Internationales II)*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 300, que seguimos.

53 ID., *ibid.*, p. 311.

54 S. STRANGE, *Le Retrait de l'État*, tr., Paris, Temps Présent, 2011, demonstrou a dispersão do poder nas relações internacionais, sob novas formas, bem como o papel do novo tríptico “tecnologia, mercado, política”.

55 Apud DUFOUR & GHELLER, *op. cit.*, p. 295.

em grande medida, a verdade é que faz parte da análise da Teoria Crítica a constatação de que o seu cosmopolitismo (que parte, mas não só, de Kant) se inclui naquele amplo cortejo de cosmopolitismos que sempre existiram, correspondentes com frequência a uma certa ética “utópica” da mundialidade, e que sempre foram cerceados pelos poderes instalados. O triunfo do Estado-nação soberano corresponde mesmo a um momento de forte apagamento das perspectivas cosmopolitas, pois se trata de um modelo político que surgiu adequando, a um tempo, várias exigências e necessidades. É, de facto, um êxito histórico espantoso. Entretanto, o facto de, sobretudo a partir de 1945, a economia mundial ter começado a passar ao lado do poder estatal teve como consequência o início progressivo da crise de legitimidade dos poderes estatais tradicionais, incapazes que ficaram de desenvolver programas de desenvolvimento que tivessem impacte sobre os cidadãos que, de facto, já não estabelecem a mesma relação com o poder político que legitimaram. E propostas como a de Otfried Höffe⁵⁶, que visam a coexistência sob a hegemonia de poderes políticos e económicos dotados de um ethos capaz de se exprimir a nível supranacional, pressupõem, em termos liberais benevolentes, uma sociedade civil global que, de facto, não existe, nem pode existir porque é condição da globalização em curso ser desregulada, logo, não passível de ver aplicadas normas por uma qualquer espécie de órgãos de natureza jurisdicional. Como estabelecer, assim, um espírito e um regime cosmopolitas?

Que nos pode dizer Habermas sobre esta nova era? Também neste domínio tem o Autor escrito com alguma abundância. Partindo de Kant, e sempre encarando Carl Schmitt como o verdadeiro pensador “realista” do séc. XX, considera a expansão global do subsistema do dinheiro como uma das mais importantes ameaças do nosso tempo, embora não lhe oponha um projeto de outra ordem económica mundial. Os mercados globalizados constituem uma ameaça porque ameaçam diretamente o Estado-nação, dentro do qual se construiu o edifício democrático habermasiano. Nem por isso, contudo, Habermas prefere um retorno ao Estado-nação, já que as suas funções legitimadoras e integradoras sofreram uma erosão irreparável. Para o Autor a própria evolução do Estado provou os seus limites, as suas ambivalências, as suas incapacidades e as suas dimensões trágicas. Nestes termos, Habermas passou não só a propor um espaço público europeu⁵⁷ (o que não significa uma homogeneização dos povos, como é óbvio), mas também uma Constituição que pudesse representar uma síntese da Ideia democrática que tem vindo a presidir à unificação europeia no plano dos princípios. Já quanto ao alargamento do espaço nacional rumo a uma espécie de “cosmopolitismo sem fronteiras”, o pensamento habermasiano é francamente mais débil. Aqui, com efeito, coloca-se de forma muito clara a problemática dos particularismos versus o universalismo dos pressupostos que o Autor defende no âmbito jurídico-político, e que se traduz em dificuldades

56 Cf. O. HÖFFE, *Ciudadano Económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética Política en la Era de la Globalización*, tr., Buenos Aires, Ed. Katz, 2007.

57 Cf. HABERMAS, *L'Intégration Républicaine*, cit., pp. 151 ss.

empíricas que, neste momento histórico, surgem como insustentáveis no plano da sua defesa. Contudo, parte para a defesa de um Direito cosmopolita que forçosamente terá de se sobrepor às soberanias nacionais (em parte por razões de ordem prática no âmbito da cooperação para solução de problemas técnicos⁵⁸), nomeadamente em matérias cuja legitimidade não pode ser questionada, como, por exemplo, a ingerência humanitária ou a defesa dos direitos humanos, apesar de todas as dificuldades de constituição de uma consciência de “cidadãos do mundo”⁵⁹. Habermas ousa, no entanto, defender a possibilidade de uma defesa de interesses universalizáveis numa escala internacional, pois o procedimentalismo democrático tem aí um fundamento semelhante, e também porque se impõe uma “re-regulação” da sociedade mundial a partir da esfera pública “vital” de cada sociedade particular, em aprendizagem coletiva numa escala sem precedentes, que permitiria uma reorientação da política mundial sem a existência de um Estado mundial⁶⁰. Esta ideia de Habermas bebe, naturalmente, da sua conceção não “etnonacionalista” do tríptico Estado de Direito-democracia-nação⁶¹, na qual a política é, como já vimos, institucionalização de procedimentos comunicativos, ou seja, baseados na interação proveniente de um espaço público em permanente diálogo crítico. Com este entendimento, o exercício da política faz-se através de uma cidadania inclusiva e que não pretende assimilar quem quer que seja. Este desiderato só se pode atingir se houver, evidentemente, uma ideia cosmopolita sobre os humanos, cuja solidariedade se mantém graças a um civismo dotado de uma constelação de valores – a que Habermas chamou “patriotismo constitucional” – que é, no fundo, uma identificação dos cidadãos de um determinado país com os princípios e o espírito da sua constituição, pois, devido ao contexto histórico, aprenderam a considerá-la como uma conquista⁶². Trata-se, no fundo, de conseguir salvaguardar a democracia num mundo onde os Estados se tornaram débeis, a anarquia mais propensa a desequilíbrios e o clima político-cultural mais propenso ao irracionalismo político. Assim poderá salvaguardar-se o universalismo das diferenças. A partir daqui se compreende como este novo tipo de identificação com o sistema jurídico-político significa, igualmente, identificação político-cultural, favorecendo uma integração espiritual no plano supranacional. Este cosmopolitismo habermasiano não consente, evidentemente, imaginar um governo mundial, mas a verdade é que não é este o desiderato do Autor. Habermas pretende, isso sim, contribuir para uma mudança possível da cultura política existente a nível global no sentido de a cidadania que

58 ID., *El derecho internacional en la transición...*, cit., pp. 29 ss.

59 Cf. ID., *Après l'État-nation*, cit., pp. 111 ss.

60 ID., *ibid.*, pp. 121 ss.; ID., “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, cit., pp. 116 ss.; ID., “¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?”, cit., pp. 132 ss.

61 Cf. ID., *L'Intégration Républicaine...*, cit., pp. 167 ss.

62 A teoria do patriotismo constitucional não é objeto de teorização em Habermas, antes podendo ser deduzida de algumas das suas obras fundamentais (*Droit et Démocratie*, *L'Intégration Républicaine*, etc.). Para uma compreensão plena da ideia, cf. F.-G. DUFOUR, op. cit.

vai formando a opinião pública praticar os seus princípios ético-políticos. Mas nem por isso o Autor deixa de fazer propostas concretas no sentido de abrir o sistema mundial a novas perspectivas⁶³: extensão das competências do Tribunal Internacional de Justiça, entrada de novos membros para o Conselho de Segurança (seja de Estados influentes, seja de vozes regionais importantes como a própria União Europeia), fim do veto neste Conselho, com novas regras de maioria. Estas medidas sempre foram enquanto teoria combatidas por Schmitt, e continuam a ser pelo realismo dominante, mas já sabemos que a estas posições subjaz um pré-juízo claro contra a universalidade dos direitos. O cosmopolitismo de Habermas possui densidade porque significa uma proposta filosófica que se rodeia de exigências deliberativo-discursivas bem precisas, nomeadamente porque não se limitam a ser “políticas”, no sentido de instrumentais, mas ambicionam a sua validade ético-política, sendo por isso um bem em si mesmo⁶⁴, sem, no entanto, aspirar a certezas totalizantes. Até certo ponto, pode dizer-se que Habermas defende um falibilismo pragmático crítico com inspiração em Dewey⁶⁵, embora no âmbito da teoria da ação comunicativa com os seus pressupostos epistemológicos próprios.

Diversas críticas se podem endereçar às posições de Habermas. Desde considerar as suas teses “platónicas”, “utópicas”, eurocêntricas, desprovidas de conteúdo útil, mesmo liberais e burguesas⁶⁶. Muitas delas merecem reflexão. Um Autor com esta amplitude e complexidade de pensamento abre grandes hipóteses, permitindo imensa reflexão. Valerá a pena focar um ponto último enquanto tópico não conclusivo, pois Habermas é, não apenas um dos grande pensadores dos séculos XX-XXI, mas ainda um intelectual público que não se deixa derrotar pelas circunstâncias e permanece lúcido na sua tarefa de efetuar juízos críticos sobre a realidade que nos cerca. Deve dizer-se que permanecer um intelectual público hoje em dia é difícil e exige, ainda, muita coragem a este cidadão universal quase nonagenário. E, no entanto, a sua intervenção é coerente no seu conjunto, tanto quanto é possível a quem escreveu milhares de páginas. Podemos recorrer ao seu diagnóstico da crise de legitimidade das sociedades do capitalismo tardio. Ao contrário dos sistemas sócio-históricos anteriores, onde as tradições culturais legitimavam o sistema de domínio, o sistema capitalista deparou (e ajudou a criar) uma sociedade secular onde a legitimação se opera por critérios de natureza tecnocientífica. A cres-

63 Cf. HABERMAS, *La Paix...*, cit., pp. 76 ss.

64 Cf. URBINATI, *op. cit.*, pp. 124-126.

65 São, a este respeito, fundamentais as reflexões de R. J. BERNSTEIN, *El Giro Pragmático*, tr., Barcelona, Anthropos, 2013, esp. pp. 185-220; e ID., *El Abuso del Mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, tr., Buenos Aires, Katz Ed., 2006.

66 É impossível referir toda a bibliografia possível pró ou anti Habermas. Cite-se um pequeno livro que reflete, de forma muito cuidadosa e ponderada, os temas do universalismo e cosmopolitismo democráticos, incluindo o de Habermas: N. URBINATI, *Ai Confini della Democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Roma, Donzelli Ed., 2007. Um livro recente e relevante onde participa o próprio Habermas: Y. C. ZARKA (dir.), *Refaire l'Europe. Avec Jürgen Habermas*, Paris, PUF., 2012. Para uma compreensão bem equilibrada do cosmopolitismo no mundo de hoje, cf. R. CHUNG & G. NOOTENS (dirs.), *Le Cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2010.

cente intervenção estatal no subsistema do dinheiro – que de algum modo é incoerente com a pureza da doutrina do *laissez-faire, laissez-passer* – é, portanto, uma forma de redirecionar a política, sem dúvida, para que as sociedades complexas funcionem com mais eficácia. Contudo, essa reorientação não tem finalidades ético-políticas, mas, antes, finalidades produtivistas técnicas. Torna-se, desse modo, muito relevante que as grandes questões não passem pela esfera pública, pois esta já não existe na sua formulação liberal-burguesa, na medida em que explodiu com a massificação e a sociedade de consumo, além de não interessar debater problemas últimos com a própria sociedade.

Nestes termos, Habermas sustentou que a ciência e a técnica vieram, realmente, desempenhar o papel de ideologia porque se tornaram também forças produtivas, e há que legitimar este novo estado de coisas sem que tal mistério seja objeto de discussão na esfera pública, legitimar sobretudo mediante um discurso tecnocrata que, iludindo as questões de fundo, apresenta soluções estratégicas para problemas radicais⁶⁷. Mas Habermas esteve igualmente convencido de que existiriam limites para esta despolitização forçada da sociedade, pois o próprio desenvolvimento da sociedade exigiria conhecimento e, no limite, este implicaria reflexão sobre meios e fins, logo, pensamento sobre a política. Habermas chegou mesmo a pensar que talvez fosse possível uma comunicação mútua e crítica, em pleno espaço público, entre políticos e especialistas e técnicos. A verdade, porém, é que a ideia de uma comunicação crítica e livre, fundada em determinados pressupostos garantes da sua validade, veio a tornar-se para Habermas a saída mais valiosa para os impasses das sociedades cada vez mais sistémicas do Ocidente.

Aquando da recente crise europeia, que continua, Habermas veio de novo manifestar seu pensamento sobre as origens desta, efetuando um juízo crítico sobre as formas como os órgãos de poder da União a têm vindo a tratar. Escreveu diversas obras sobre os últimos tempos que vive a Europa. E, numa delas, como retomou o fio da sua reflexão dos anos 60 do século passado, ao redescobrir que o mistério da transformação da técnica e da ciência como principais forças produtivas permanecia e, o que é mais, se tinha agravado⁶⁸. Em diversos ensaios deste livro fala-nos da relação entre elites e cidadãos, estes reduzidos a esperar melhores ou piores condições económicas decididas em meios de decisão política que, em grande medida, já não controlam. Para além do ritual eleitoral periódico, que já foi denunciado por Rousseau⁶⁹ em *Du Contrat Social*, os decisores eleitos não só dependem de mecanismos do subsistema financeiro que jogam no mercado global e são imunes à soberania dos Estados, mas também dependem de burocratas da Comissão Europeia que, não aplicando os tratados da União, passaram

67 Cf. HABERMAS, *La Technique et la Science comme "Idéologie"*, cit.

68 HABERMAS, *Nella Spirale Tecnocratica*, tr., Roma-Bari, 2014.

69 "Le peuple anglois pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde" (J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, ed. M. Halbwachs, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 340).

a agir independentemente dos cidadãos. Há, evidentemente, convergências de opinião e de visões do mundo entre os círculos elitistas europeus e mesmo mundiais, pois isso faz parte de toda uma “socialização” que de facto existe e poderia ser demonstrada empiricamente. O facto, contudo, é que os cidadãos não foram consultados, por exemplo, sobre a ideologia económica (ordoliberalismo) subjacente aos pactos de estabilidade e progresso. Muito menos o espaço público pôde debater a problemática da construção da moeda única que, atualmente, é objeto de imensas referências que apontam defeitos básicos na sua conceção. Este processo sucedeu na União no seu conjunto e em cada Estado-membro. Como diz Habermas, o que até agora sossegou realmente os mercados não foram os planos de salvação, nem as ameaças “austeritárias” sobre os orçamentos nacionais, de resto praticadas, mas, sim, as decisões intervencionistas do Presidente do BCE Mario Draghi⁷⁰. Por isso, Habermas propõe uma federalização pública da União, com a reforma dos órgãos, propondo mesmo uma assembleia constituinte para reformar os tratados. Por outro lado, só uma União Europeia Federal poderá salvar os Estados europeus de problemas estruturais que neste momento já colocam dificuldades, um dos mais importantes sendo a crise demográfica. De resto, há igualmente exigências ético-políticas. Estas podem não estar positivadas em documentos legais, mas, apesar disso, estão enquanto princípios gerais nos tratados e, por isso, têm de ser vividas de forma partilhada. De contrário, de nada servem para além de acenderem ressentimentos e diferenciações etnonacionalistas. Que são estas exigências senão pontes afetivas (em termos políticos, entenda-se) entre os membros da comunidade política, incluindo entre pobres e privilegiados? Ora, o que na verdade tem vindo a suceder é que a sociedade ocidental, intensamente intervencionada mas, em simultâneo, mais individualista que nunca, tem vindo a perder coesão social de forma tão notória que impede projetos políticos para o futuro, porquanto se desenvolvem formas antinómicas de individualismo antipolítico, possessivo-atomista, e de anti-individualismo gregário tão acentuadas que resultam em mecanismos de “totalitarismo invertido”, para usar uma célebre expressão de Sheldon Wolin⁷¹.

Como se sabe, sair desta armadilha civilizacional em que a União Europeia foi colocada pelas elites dos subsistemas do poder e do dinheiro não é realizável num plano nacional, podendo apenas ter êxito se levada a cabo pelos organismos da União⁷². Por tudo isto Habermas está hoje apreensivo com o caminho de um Ocidente que o já não é e está exausto. Sobretudo porque o insulamento do indivíduo passou a ser uma ideologia difusa que de algum modo se espalhou, como se fosse incolor, sobre as sociedades, passando os indivíduos a pensar em termos imediatos, logo, a não querer lutar por causas que mobilizem e criem civilização no prazo. Assim, uma Europa desunida, não terá capacidade para contribuir para “a organização de uma sociedade mundial que aparece

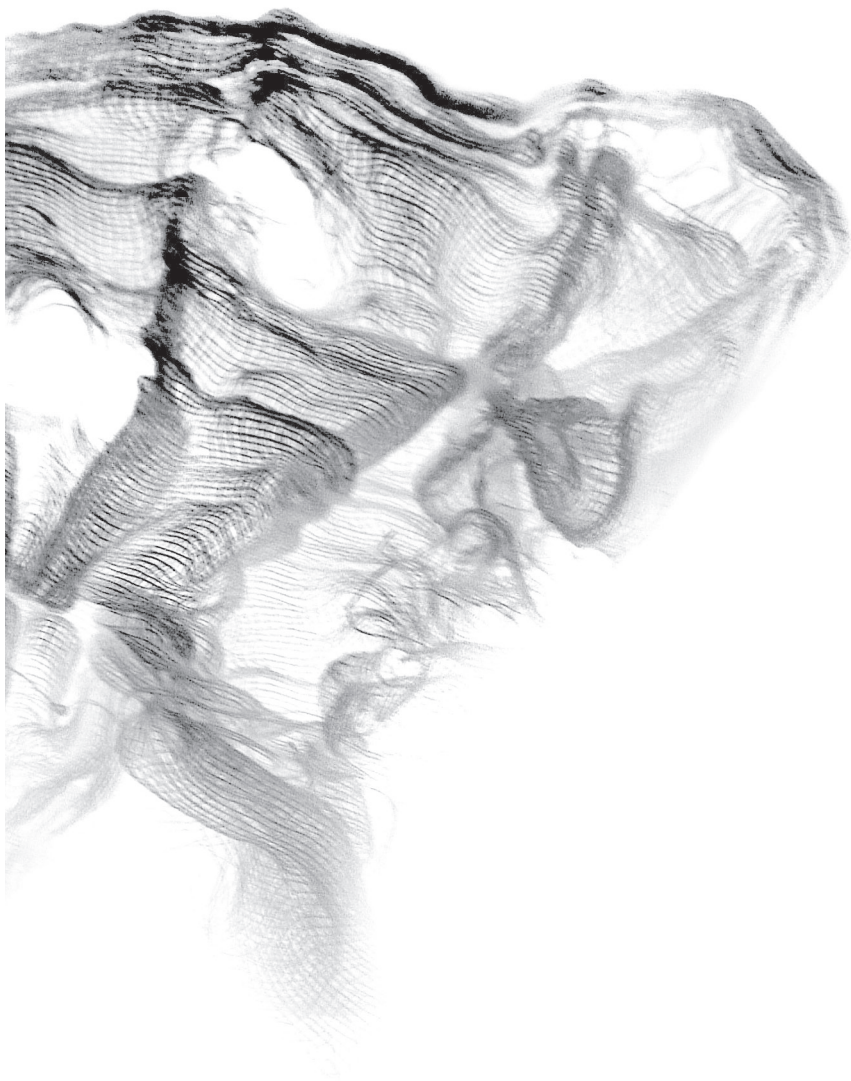
70 ID., *ibid.*, p. 22.

71 Cf. N. URBINATI, *Liberi e uguali*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 59 ss.

72 Cf. C. OFFE, *L'Europa in Trappola*, tr., Bologna, Il Mulino, 2014.

hoje tão injusta como fragmentada politicamente e estratificada economicamente”. E pergunta Habermas: quer a Europa ficar fora deste processo e reduzir-se “no mais afortunado, mas também no mais improvável dos casos, à transformação numa pequena Suíça museificada?”⁷³

⁷³ HABERMAS, *Nella Spirale...*, cit., p. 81.



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Temas de uma vida

RICŒUR



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Fernanda Henriques e a Exploração Feminista da Filosofia de Paul Ricœur

ANA FALCATO

Bolsista de pós-doutoramento da Fundação Portuguesa para Ciência e a Tecnologia, conduzindo trabalho de investigação na Universidade Nova de Lisboa.¹

Em *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*², Fernanda Henriques e Annemie Halsema coligem doze ensaios onde é explorado um tema central, ainda que tendencialmente negligenciado, na obra de Paul Ricœur. Trata-se do problema do Feminino. Desde a perspectiva do conflito de interpretações, pareceriam existir duas vias contrastantes para abordar este tópico. Por um lado, o conceito do Feminino – pensado a partir de uma perspectiva histórico-filosófica – poderia ser facilmente integrado num contexto de diálogo hermenêutico amplo, de forma não-problemática, como apenas mais um parceiro numa conversa cultural ampla. Por outro, a confrontação com este tema maioritariamente inexplorado poderia constituir-se numa questão hermenêutica de direito próprio, iniciada a partir de um esforço consciente de integração dialógica. A última é a abordagem seguida neste volume.

O livro está organizado em três partes e cada uma delas veicula uma visão parcial, não autossuficiente, com a qual as restantes, de alguma forma, entabularão um diálogo. A primeira parte integra quatro ensaios em que a *construção* da identidade de género é discutida a partir de ângulos contrastivos.

No primeiro ensaio, intitulado 'Ricœur, Women, and the Journey to Recognition', Morny Joy discute três importantes tópicos: a construção da identidade narrativa através de vários encontros com a alteridade do texto; a confrontação entre o pensamento de Paul Ricœur – e o próprio Ricœur – e um conjunto de conhecidas académicas que criticaram a construção da identidade narrativa em contextos de marginalização e opressão; e, finalmente, o último trabalho desenvolvido pelo próprio Paul Ricœur, e dedicado a questões de reconhecimento. A dívida histórica de Paul Ricœur para com Hegel é clara. Ainda assim, e de forma distinta do modelo hegeliano de reconhecimento, Ricœur defende uma genuína metamorfose do eu, e fá-lo num duplo sentido. Por um lado, o eu 'volta a si mesmo' após um longo desvio dialógico, alcançando uma forma de identidade possível

1 A consecução deste trabalho contou com o apoio individual da FCT, através da bolsa com a referência: SFRH/BPD/99511/2014. Uma palavra de agradecimento é devida à Fundação pelo apoio financeiro especificado.

2 O presente texto é versão em tradução portuguesa da recensão crítica de: *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*. Coordenação e Edição de Fernanda HENRIQUES e Annemie HALSEMA, London: Lexington Books, 2016. O original inglês foi inicialmente publicado em 2017 em *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. In *Hypatia Reviews Online*: <http://hypatiareviews.org/reviews/content/327>

apenas através de uma série de encontros com o Outro – um elemento historicamente válido para o percurso do próprio Paul Ricœur. Por outro lado, esse Outro que medeia entre mim e mim é respeitado na sua insubstituibilidade. É no interior desta dinâmica que os estudos feministas se assumem como interlocutores privilegiados da própria filosofia de Paul Ricœur.

Em ‘Speak to Silence and Identify Absence on Campus’, Alison Scott-Baumann discute dois modelos teóricos sobre a negatividade no Pensamento Filosófico Ocidental. Scott-Baumann começa por chamar a atenção para um projecto em que Ricœur trabalhou entre 1950 e 1970 (e que mais tarde abandonaria), no qual é minuciosamente discutida a função da negação nas filosofias de Hegel, Sartre, nos Pré-Socráticos e em Aristóteles. O capítulo relaciona o material exposto neste ficheiro com um livro escrito por Prudence Allen em 1985, no qual se ilustrava o impacto dos modelos aristotélicos da definição do feminino na cultura ocidental em geral. A assimilação institucional do pensamento de Aristóteles culminaria na inclusão das obras do Estagirita na Universidade de Paris, em 1255. A autora conclui que o silêncio de Ricœur sobre a maioria das mulheres filósofas na tradição ocidental – com a meritória excepção de Hannah Arendt – se teria ficado a dever em grande medida a uma integração não problematizadora da sua própria obra neste quadro institucional marcadamente aristotélico. Este aspecto teria sido evitável, Baumann alega, se Ricœur não tivesse abandonado o trabalho de juventude sobre a negação.

O próximo ensaio no volume, por Carlos Garduño Comparán, situa a hipótese freudiana de 1925 para explicar o feminino – que se fundaria em diferenças anatómicas básicas a partir das quais evoluiriam diferentes formações simbólicas ao longo da vida de um indivíduo – no interior da filosofia hermenêutica de Ricœur, segundo a qual diferentes configurações simbólicas plasmadas no discurso poderiam superar ou, no mínimo, suspender, diferenças empíricas. Comparán defende a ideia de que a filosofia de Ricœur nos oferece um modelo mais *nuanceado* para pensar o feminino, modelo que, entre outros benefícios, nos ajuda a prevenir posições moralistas sobre questões de género.

Em ‘Transnational Feminist Solidarities and Cosmopolitanism’, Damien Tissot problematiza a ideia de que a ‘universalidade de direitos’ ou o cosmopolitanismo possam ter alguma relevância para polémicas feministas transnacionais. O principal argumento de Tissot – que contraria muita teoria feminista corrente – é que, embora as demandas do universal não possam ser abandonadas quando se reflecte e se forjam solidariedades transnacionais entre mulheres, o universalismo deverá ser criticamente discutido e o seu papel reconsiderado, no interior de um modelo kantiano de cosmopolitismo. Colhendo inspiração maioritariamente de *Soi-Même comme un Autre* (mas também de *Le Just*), Tissot defende que um universal que pode acomodar interesses feministas tem de se enraizar histórica e hermenêuticamente. Seguindo o modelo tripartido Ricœuriano para entender o universalismo – como uma forma de se chegar a ser, como uma pretensão ‘regulativa’ e como um paradigma de tradução – Tissot defende a indispensabilidade de uma forma de pensar universal para o desenvolvimento de solidariedades transnacionais

entre os vários movimentos feministas, conquanto o respectivo enraizamento cultural seja devidamente ressaltado.

A segunda parte do livro – ‘Ricœur in Dialogue’ – conta com cinco ensaios, que estabelecem diálogos entre a obra de Paul Ricœur e a de várias feministas.

No centro do texto de Annemie Halsema, ‘The Accountable Ipse: The Ethical Self in Ricœur’s Hermeneutics and Butler’s Poststructuralism’ está a discussão de duas propostas extraordinariamente agudas para criticar a extrema autonomia do agente ético kantiano. Enquanto o eu ético Ricœuriano é maioritariamente mediado pela Cultura, o eu responsável e responsivo de Judith Butler é constituído por uma ordem normativa de tipo social e cultural. Butler baseia muito a sua abordagem na noção foucaultiana de ‘*assujettissement*’, e está perfeitamente consciente dos perigos inerentes a uma constituição normativa de subjectividade. Um diálogo com a obra de Emanuel Levinas constitui o ponto-charneira, entre a obra de Ricœur e a de Butler, para pensar o eu responsável do ponto de vista ético. De Levinas, ambos pensadores derivam o *insight* de que a ética se suporta no apoio do eu ao Outro. Halsema sugere que, malgrado as diferenças entre ambos pensadores, tanto Ricœur como Butler sugerem que o eu responsável, enquanto figura moral, não precede a lei moral mas constitui-se ele mesmo como norma da acção, que apenas ganha forma através de uma exposição directa ao Outro.

O texto de Marjolaine Deschênes, ‘Paul Ricœur and Judith Butler on the Reference and the Renewal of Discourses’, começa igualmente com uma comparação entre os projectos filosóficos de Butler e de Paul Ricœur, sendo o seu principal objectivo extrair critérios que qualquer projecto sobre uma emancipação feminista do discurso deverá satisfazer. O mais relevante ponto da sua reflexão é o reconhecimento de que a posição de Judith Butler relativamente ao sujeito do discurso, que para a autora não é mais do que um constructo social antirrealista, a impede justamente de defender uma visão robusta sobre o papel emancipatório da mulher no universo discursivo patriarcal que denuncia. Pelo contrário, Paul Ricœur defendera uma forma de realismo externalista do significado dos discursos, um paradigma em que os laços referenciais nunca são interrompidos. O capítulo termina por traçar uma nova ponte entre as ideias de Paul Ricœur e de Judith Butler sobre a constituição dos discursos e dos seus sujeitos, considerando agora as respectivas concepções sobre uma *renovação dos discursos* – ferramenta conceptual indispensável, em ambos os pensadores, para um projecto de modelação não opressiva das várias formas de apropriação de uma linguagem.

O artigo de Gonçalo Marcelo, ‘Reshaping Justice: Between Nancy Fraser’s Feminist Philosophy and Paul Ricœur’s Philosophical Anthropology’, aborda o dilema de forjar uma teoria e uma prática de justiça que ultrapasse o meramente processual, deixando espaço no interior de uma construção teórica para os aspectos concretos de casos humanos que envolvam uma exigência de justiça. Num esforço por desenvolver uma noção inclusiva de justiça, Marcelo tem como principais interlocutores Nancy Fraser e o último Paul Ricœur. Articulando a teoria tridimensional de justiça de Nancy Fraser (maioritariamente

exposta em *Scales of Justice* e escrita com o intuito de articular criticamente descrições normativas robustas de conceitos sociais e construir um modelo de distribuição de recursos) com o modelo hermenêutico Ricœuriano que permite identificar o verdadeiro sujeito de direitos, Marcelo propõe um paradigma axiológico para interpretar os maiores desafios sociais do presente bem como um conjunto de injustiças transnacionais, no interior do qual o histórico e o fundamental são inseparáveis.

Com ‘Inspiring new Feminist Perspectives: Reading Paul Ricœur with Simone de Beauvoir’, Annlaug Bjørnsnøs discute algumas similitudes pouco notadas na literatura entre os projectos éticos dos dois filósofos franceses e o respectivo impacto sobre questões de feminismo. A autora inicia a sua reflexão com uma alusão ao trabalho de um conjunto de jovens filósofas feministas que, num número monográfico da revista *Hypatia*, do ano 2010, propuseram uma agenda de investigação para o feminismo neste início do século XXI. A autora passa então a uma comparação entre as filosofias de Ricœur e Simone de Beauvoir que justamente respondem a estes desafios. Bjørnsnøs está especialmente interessada em mostrar a autonomia do projecto filosófico de Simone de Beauvoir da concepção de sujeito de Sartre e em mostrar que, no que diz respeito a um paradigma ético, afinidades entre a filosofia de Beauvoir e a de Paul Ricœur são facilmente identificáveis. A autora defende ainda que, em questões directamente afectas ao feminismo – como sejam o poder performativo da linguagem e da literatura, a liberdade e a noção de situação, bem como a dimensão ética do fenómeno intersubjectivo – a filosofia de Beauvoir e a Poética da Acção de Paul Ricœur estão manifestamente próximas e que precisamente essas afinidades fornecem pistas de respostas *práticas* para o conjunto de questões levantado pelas jovens feministas na agenda teórica de 2010.

O último capítulo da segunda parte deste volume, ‘Hermeneutics of *A Subtlety*: Paul Ricœur, Kara Walker and Intersectional Hermeneutics’, por Scott Davidson e Maria del Guadalupe Davidson, coloca em diálogo a via longa da hermenêutica Ricœuriana com a instalação da artista Kara Walker, exposta em 2014 na Domino Sugar Factory de Brooklyn, uma enorme esfinge com traços de uma mulher negra coberta de açúcar. O ensaio sublinha a necessidade da via longa da interpretação de Paul Ricœur para entender as razões que levaram milhares de espectadores a reagir à peça em questão com uma série de preconceitos não-assumidos, incluindo preconceitos raciais. Os autores sugerem que uma articulação crítica entre a perspectiva hermenêutica de Paul Ricœur e um modelo interseccional para pensar determinados fenómenos sociais permitiria beneficiar ambos os modelos teóricos, quando estes são usados para compreender um artefacto cultural tão complexo como a instalação de Walker.

A terceira parte deste livro considera uma série de conexões entre a obra de Paul Ricœur e a teologia feminista.

No primeiro texto desta secção, ‘Ricœur in Dialogue with Feminist Philosophy of Religion: Hermeneutic Hospitality in Contemporary Practice’, Pamela Sue Anderson compara a fenomenologia hermenêutica de Ricœur com abordagens contemporâneas a

uma filosofia da religião feminista. Em particular, Anderson explora o potencial para uma melhor auto-compreensão por parte do agente, que subjaz tanto à fenomenologia hermenêutica de Ricœur como a uma exploração feminista do corpo sexuado que emerge numa filosofia da religião de tipo feminista. Aplicando ainda um conjunto de ferramentas conceptuais derivados de uma hermenêutica da hospitalidade, Anderson sugere que uma intersecção entre a perspectiva Ricœuriana do ‘sujeito capaz’ e um conjunto de interpretações feministas dos mitos bíblicos e trágicos pode equipar mais habilmente o filósofo interessado em ambas abordagens disciplinares a entrar em debates sobre formas de opressão baseadas em religião, raça, sexo ou género.

O seguinte ensaio, por Stephanie Arel, intitulado ‘Paul Ricœur, Mary Daly, Attestation and Feminine Religious Studies’ comenta uma afinidade entre a filosofia hermenêutica de Ricœur e a teologia hermenêutica de Mary Daly: o poder do símbolo no deslocamento da referência directa dos discursos. Partindo da leitura Ricœuriana dos símbolos culturais como entidades não-estáticas, Arel sugere que, ao nível de um auto-transformação ontológica induzida pelo simbólico, a perspectiva Ricœuriana cruza as ideias de Mary Daly quando esta insiste em que as mulheres se descubram a si próprias independentemente de imposições patriarcais de significado. O artigo termina com uma nova ligação entre o pensamento de Ricœur no que diz respeito ao lugar que cada um atribui à figura do Outro: como testemunha de auto-atestação e como parceiro de uma dissolução de ilusões pessoais.

O último ensaio do volume, da autoria de Fernanda Henriques e Teresa Toldy, e intitulado ‘The Contribution of Ricœur’s Hermeneutics to a Feminist Perspective on Post-colonial Theology’, constrói uma série de pontes entre a hermenêutica de Paul-Ricœur e um conjunto de projectos relacionados com o feminismo pós-colonial. Partindo de trabalho desenvolvido em teologias ocidentais e não-ocidentais, um dos principais propósitos destas autoras é precisamente mostrar que o trabalho missionário e evangélico conduzido pelos Europeus ao longo dos séculos contribui para a imposição sobre populações não-europeias de um conjunto de modelos de compreensão do divino e do humano de teor manifestamente eurocêntrico, que tendeu a ser concebido como uma base de análise neutra. Ecoando a terminologia do sociólogo Boaventura Sousa Santos, as autoras contrapõem este paradigma hegemónico a uma ‘ecologia dos saberes’ – no fundo, um modelo muito próximo do conflito de interpretações Ricœuriano. Tal como as autoras sugerem, um modelo teórico como o Ricœuriano, por colocar uma especial ênfase na dimensão não conflitual do conflito das interpretações, pode ajudar as várias correntes de teologia pós-colonial a fazer face a injustiças históricas de duas formas distintas. Por um lado, insistindo na parcialidade das interpretações, Ricœur legitima e motiva um diálogo entre diferentes tradições que promovem a auto-compreensão. Na medida em que abandona uma visão monológica da razão humana sem por isso desistir da razão como o nosso melhor meio de resolução de conflitos, a filosofia hermenêutica de Ricœur permite ao Outro – quer esse outro seja um teólogo feminista ou um represen-

tante de qualquer outra tradição de pensamento – permanecer *Outro* através de todo o seu diálogo com a filosofia hermenêutica.

Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy reúne contribuições tanto de especialistas internacionalmente reconhecidos na obra de Paul Ricœur como de importantes expoentes da reflexão feminista actual. Trata-se de um livro ambicioso e provocador que situa na esfera do pensamento Ricœuriano perspectivas filosóficas pouco associadas com o seu trabalho, demonstrando o seu significado. Halsema e Henriques dão aos *scholars* da filosofia de Paul Ricœur e ao estudante de filosofia em geral uma perspectiva multifacetada sobre quão longe pode ir o conflito das interpretações sem perder de vista as principais ambições da filosofia hermenêutica de Ricœur. Não sendo embora um livro para alguém sem qualquer informação de tipo histórico-filosófico, é um trabalho que disponibiliza ao leitor com um *background* filosófico uma visão subtil de alguns tópicos e argumentos da História da disciplina que tendem, muitas vezes, a ser acriticamente recebidos.

Les lignes de force herméneutiques d'une philosophie de l'action dans l'œuvre de Paul Ricœur.

GILBERT VINCENT

Philosophe, professeur émérite de l'Université de Strasbourg

Sens de l'action, souci du langage.

La réflexion sur l'agir humain occupe une part importante dans l'œuvre de Paul Ricœur. N'ayant eu de cesse de chercher à comprendre quelles sont *les conditions de possibilité de l'action sensée*, notre philosophe s'est toujours également préoccupé de discerner les principales menaces pesant sur l'agir dans le contexte des sociétés contemporaines ; de là le ton militant de certaines de ses études, ainsi que le choix des revues où elles ont été publiées, telles *Esprit* – pour citer l'une des mieux connues –, ou la *Revue du christianisme social* (qui deviendra *Parole et société*, puis *Autres Temps*), revue plus modeste mais à laquelle l'auteur a toujours tenu à apporter son concours, témoignant ainsi du type d'engagement protestant dans la cité dont il se sentait proche.

Le souci du sens de l'agir sous-tend nombre d'études et d'analyses en apparence dispersées dont, parfois, on voit mal, de prime abord, le lien qu'elles entretiennent avec la topique que nous nous proposons d'explorer. Indépendamment de la réserve exprimée à l'instant, notre affirmation risque de se heurter d'emblée à l'objection suivante, fondée sur une simple observation lexicale : « action » ou « agir » sont des vocables dont les occurrences semblent rares, à en juger à partir des titres d'ouvrages ou d'articles de Paul Ricœur – *Du texte à l'action* fait exception. Tout bien considéré, pourtant, il faut se demander si l'argument lexicographique est solide, si la teneur de ses titres suffit à définir la nature d'une œuvre et d'un projet philosophiques ! D'une façon générale, on sait que l'argument du silence ne vaut guère. Ainsi en va-t-il dans le cas présent, comme nous nous nous proposons de le montrer.

Toutefois, une fois écartée l'objection lexicographique, une autre se dresse, nettement plus dirimante : l'appartenance de l'œuvre de Ricœur à la tradition de l'herméneutique philosophique – appartenance revendiquée par son auteur¹ – ne devrait-elle pas nous dissuader d'insister sur son apport à une philosophie de l'action ? S'il est vrai que

¹ Cf. « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey », in *Du Texte à l'action*, Esprit/Seuil, 1986. Dans cette étude, l'auteur s'attache à reconstituer la généalogie de son propre projet herméneutique.

la crainte parfois exprimée par notre philosophe, d'être accusé d'éclectisme, est sans objet – ce dont témoigne, précisément, l'appartenance revendiquée à une *tradition herméneutique* –, n'est-on pas en droit de douter, puisque langage, mythe, traditions, métaphore ou récit, mais également lecture et interprétation etc., sont des objets privilégiés de l'herméneutique, que l'action puisse occuper, chez Ricœur, une place significative ? Ce doute nous paraît injustifié, car il repose sur une définition trop courte de l'herméneutique. Comme d'ailleurs la liste esquissée à l'instant le montre, cette définition a pour défaut d'exclure du champ de la réflexion herméneutique des réalités telles que l'imagination, et plus précisément ces formes majeures, et antagonistes, de l'imagination que sont l'idéologie et l'utopie². Or, comme le philosophe l'a souvent souligné, à travers ces formes, langage et action interfèrent étroitement ; tellement étroitement que l'on ne peut concevoir que les perspectives disciplinaires correspondantes – anthropologie, sciences politiques, et sciences sociales, d'un côté, linguistique, études littéraires et herméneutique, de l'autre – n'entretiennent aucun rapport les unes avec les autres. Si, au sein de la tradition herméneutique, l'œuvre de Ricœur occupe une place singulière, n'est-ce pas du fait de la volonté de son auteur d'explorer, entre elles, les rapports de divergence et de convergence, de souligner la difficulté, mais aussi fécondité des intersections, effectives ou possibles, entre des disciplines auxquelles la préoccupation légitime de leur autonomie méthodologique et conceptuelle ne saurait servir de prétexte pour nier tout enjeu commun, épistémique voire éthique ?

Il est vrai qu'une grande partie, récente mais prégnante, de notre mémoire culturelle nous dissuade d'affirmer l'existence de rapports d'échange étroits entre langage et action. Nous fiant à la part la plus moderne de cette mémoire, nous estimons devoir nous défier des chants de sirène de l'idéalisme, dont la forme la plus banale revient à croire que parler vaut autant, sinon mieux qu'agir. Évidemment, le poids de la référence à Karl Marx³ est considérable, dans cette mémoire : nombreux sont, parmi nos contemporains, ceux qui ont le souvenir de la dernière des *Thèses sur Feuerbach*, qui lance cette accusation contre les philosophes : ils n'auraient fait qu'*interpréter* le monde, alors que le premier de leurs devoirs, comme celui de tout un chacun, aurait dû et devrait être de le *transformer* ! À en croire cette affirmation célèbre, qui ressemble trop à une déclaration d'hostilité contre la philosophie pour qu'on ne s'oblige pas à en examiner le bien-fondé, l'alternative serait implacable : soit l'on ne fait que parler – autant dire qu'on ne ferait rien, sinon contribuer à faire oublier l'essentiel, à savoir l'action transformatrice à mener –, soit l'on prétend faire sérieusement quelque chose – auquel cas, faire c'est travailler ; et s'il arrive aussi qu'on se repose, c'est parce que, dans le contexte du capitalisme, tout travailleur, exploité, doit restaurer sa force de travail, son seul bien.

2 Cf. « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du Texte à l'action*, *op. cit.*

3 Le chapitre 2 de *L'idéologie et l'utopie* (Seuil, 1997), soit une soixantaine de pages, est consacré à l'étude de Marx. On trouve ailleurs, dans différents articles, maintes références à son œuvre.

Le premier examen qui s'impose à une philosophie herméneutique attentive à protéger les ressources sémantiques nous servant à dire et à habiter un monde sensé, porte précisément sur la distinction entre *faire* et *agir*, que la thèse sur Feuerbach évoquée à l'instant nous incite au contraire à tenir pour négligeable. Cette dernière appréciation est-elle justifiée ? Le sens de l'action se retrouverait-il sans perte dans la notion de faire ? Avec Hannah Arendt, dont il a préfacé la traduction française de *Condition de l'homme moderne*, Ricoeur s'est penché sur cette question, refusant de se laisser intimider par l'alternative mentionnée plus haut – comme d'ailleurs par toute autre alternative, forme rhétorique dans laquelle se coule volontiers le manichéisme. Au reste, signalons que, produit d'un acte de discours, la formule « interpréter ou changer le monde » se contredit : ce qu'elle se propose de faire, à savoir dénoncer le langage en tant que substitut d'action, elle ne peut en effet le faire sans recourir à ce même langage qu'elle méprise ! Inversement, réhabiliter le travail – moins, au reste, contre le langage que contre la contemplation –, et pour ce faire, discourir, tenter de convaincre, serait-ce ne rien faire ? La réponse est assez évidente : cette réhabilitation implique une appréciation positive des multiples fonctions du langage, des plus descriptives et utilitaires, aux plus gratuites, poétiques⁴.

Comment expliquer la méfiance dont, en-dehors même de la tradition marxiste, le langage est généralement l'objet ? Nous venons de mettre l'accent sur une explication plausible : on accorde un crédit – probablement excessif – à une manière de dire, l'*alternative*, qui séduit, tout à la fois, par son aspect logique et par son parfum de radicalité. Mais, tandis que l'alternative nous oblige de choisir, la question de la teneur du choix se trouve esquivée ! L'alternative, autrement dit, met prématurément fin à tout questionnement : preuve *a contrario* que le langage ne fait pas rien, puisqu'il peut parfois être vecteur d'intimidation, voire de terreur ! Il peut ainsi se retourner contre soi, infirmer son ouverture principielle, boucher le sens du possible et de l'impossible etc. Parce que le langage, souvent la meilleure des choses, peut parfois être la pire, Ricoeur n'a de cesse de nous mettre en garde les manipulations rhétoriques dont tout pouvoir abusif⁵ se sert pour extorquer l'assentiment de ses sujets. L'accent mis sur le langage n'est donc pas, de la part de Ricoeur, une manière de chercher à se soustraire à la dureté du monde. Pour l'instant, prenons acte que le souci des distinctions sémantiques⁶ – on vient d'évoquer celle du faire et de l'agir – n'est pas, chez notre herméneute, le fait d'un puriste qu'inquièteraient des changements de signification ou qui les mépriseraient. Ce souci témoigne d'une conviction épistémologique et éthique forte : voudrait-on changer le monde, la critique s'égèrerait, si elle manquait de précision sémantique ; la protestation inspirant le

4 Cf. « Travail et parole », in *Histoire et vérité*, Esprit/Seuil, 1955.

5 Cf. « Le paradoxe politique », in *Histoire et vérité*, op. cit., ou encore « Langage politique et rhétorique », in *Lectures 1. Autour du politique*, Esprit, 1991.

6 Cf. Un des plus beaux exemples du travail de clarification sémantique appuyé sur deux enquêtes distinctes, l'une lexicale, l'autre conceptuelle, se trouve dans l'Avant-Propos de *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004. Il porte, précisément, sur le terme de reconnaissance.

désir de changement aurait tôt fait de se laisser gagner par le ressentiment, ô combien stérile ! Au contraire, pour qu'une critique soit pertinente, pour qu'elle conduise à discerner et choisir l'action qui convient, elle doit pouvoir compter sur des repères sémantiques fiables : de l'énonciation juste à l'action juste, la conséquence vaut ; même si l'action juste contribue, en retour, à modifier nos critères d'appréciation et nos définitions du *juste*. La remarque suivante renforce ces premières notations : dans tous ses écrits, et déjà dans sa thèse⁷, le philosophe a inlassablement soutenu l'idée que le pathologique présuppose le normal et qu'on ne saurait confondre ce dernier avec une moyenne statistique : le normal – ce qui a valeur de norme, au sens strict – est peut-être rare, dans la réalité ; il est cependant premier en droit, premier en tant que principe de jugement.

L'*entente* nous offre un bon exemple de cette primauté : aussi rare soit-elle, dans nos échanges, elle est ontologiquement première, tout comme le *dialogisme* est premier, face au monologisme, qui est une caricature de langage puisque le destinataire n'y sert que de faire-valoir. L'*entente*, comme visée régulatrice de toute pratique de *coopération discursive*, et le *dialogisme*, comme médiation pratique de toute pensée personnelle, témoignent de la constitution symbolique de l'être humain, cet être qui se rapporte à un « monde », avant tout, grâce au langage, grâce à une communauté de co-locuteurs désireux de se comprendre – et qui le peuvent parce qu'ils ont une mémoire sémantique peu ou prou commune. Sans langage adressé et reçu, comment pourrions-nous nous situer et nous orienter dans un monde ? De fait, il n'y a « monde », ensemble non-totalisable de ce qui est et de ce qui (nous) manque, que pour des êtres parlants, capables, en tant que tels, de prendre de la distance⁸ par rapport à ce qui est. Sans langage, sans la capacité de dire « non ! », le risque serait grand que nous ne succombions à un excès de réalité⁹, le réel devenant alors étouffant, écrasant, fatal. Sans langage, sans ce ferment – et ce tourment – de la pensée qu'est tout questionnement non complaisant, le monde ne serait plus qu'un environnement sans relief, évident mais insignifiant. Au contraire, nourri de références symboliques plus ou moins utopiques, l'homme est cet être qui a la capacité effective de s'interroger sur la qualité de sa vie, qui peut examiner celle-ci à la lumière de traditions de pensée – religieuses et séculières – dont, dans le temps même où il a recours à elles, il lui revient d'interroger la fécondité – ou la stérilité. Le terrible, ne serait-ce pas que ce questionnement vienne à s'interrompre ? Ce ne serait pas à la revanche du travail qu'on assisterait alors, mais au triomphe d'un *fonctionnalisme* systémique dont Marx ne pouvait guère avoir l'idée, mais dont la plupart de nos contemporains subissent le joug à longueur de temps, tout en en devenant les relais, malgré eux.

7 Dans *Le volontaire et l'involontaire*, premier tome de *Philosophie de la volonté* (Aubier, 1950), Ricœur souligne que si le normal « contient la possibilité du pathologique » (p. 215), il ne s'explique pas par lui ni ne nous révèle le simple.

8 Cf. « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action*, op. cit.

9 Cf. Annie Le Brun, *Du trop de réalité*, Folio, Stock, 2000.

Parler ou agir : l'alternative ne tient pas. Au reste, elle est mal formée, aucun des termes qu'on cherche à opposer à l'autre ne valant sans lui. Parler – mais également se taire¹⁰ – c'est agir, on vient de le rappeler, tandis qu'agir – et même travailler – ne va pas sans paroles échangées, que ce soit pour formuler un projet, pour obtenir la coopération d'autrui, pour examiner les résultats de cette coopération, pour tenir compte des attentes d'autrui, pour préciser quelles corrections s'avèrent indispensables, etc. Que parler, c'est agir : l'expérience du *commandement* – et de l'obéissance, dans laquelle on se trouve généralement « réduit » au silence – en est une illustration familière, trop familière ! Il faut le déplorer, en effet, car l'habitude de soumettre ou d'être soumis porte gravement, irrémédiablement parfois, atteinte à l'expérience de la *coopération*, archétype, avec le *don*, des jeux à somme non nulle, c'est-à-dire des jeux à travers lesquels les partenaires se découvrent capables de faire bien plus que de poursuivre – comme s'ils étaient seuls ou n'avaient pas à tenir compte d'autrui – leur intérêt particulier. D'autre part, comment oublier que l'agir correspondant au commandement – où faire se confond avec faire-faire – serait insupportable, dans une société démocratique en tout cas, en l'absence de règles écrites ou tacites fixant par avance les limites de tout ordre et de toute obéissance légitimes ? Commander serait tyranniser et aliéner, s'il devenait impossible ou interdit, comme dans les totalitarismes, de mettre en question la *légitimité*, et de celui qui commande, et de ce qu'il commande. Il en va ici de la distinction entre *pouvoir* et *autorité*¹¹, distinction dont l'importance éthique et politique n'a jamais été plus sensible que lorsqu'elle s'est trouvée systématiquement bafouée par les totalitarismes contemporains. Parmi les ardents défenseurs de cette distinction, Hannah Arendt ou Éric Weil, de qui Ricoeur s'est également reconnu très proche¹². Avec d'autres, ces philosophes n'ont eu de cesse de s'interroger sur les causes de l'effondrement des institutions démocratiques, cause et conséquence du surgissement brutal de totalitarismes tous appuyés, une fois écrasés les îlots de résistance intérieure, sur l'organisation d'un régime de peur, de lâcheté et de délation. Qui, à ce propos, ne se souvient des analyses d'Hannah Arendt consacrées à Eichmann, que son *habitus* prédisposait à être l'homme de main type du totalitarisme nazi, prêt à tout pour assurer, à travers l'élimination de tous les « ennemis », la reproduction du régime infâme ? En se targuant de n'avoir fait qu'obéir aux ordres – vertu fondamentale, à ses yeux, et qu'il n'hésitait pas à placer sous le patronage de Kant, le théoricien de la morale du devoir –, Eichmann est devenu celui par qui a été révélé l'état d'extrême confusion symbolique dans lequel peut plonger un peuple rendu incapable de faire la différence entre autorité et pouvoir coercitif, entre décision légitime et décret arbitraire.

10 Le silence peut en effet être une forme de refus, une manière de marquer sa réprobation, de refuser d'être complice d'une action qu'on juge mauvaise etc.

11 Le concept d'autorité, souvent confondu avec celui de pouvoir, est l'objet de « Le paradoxe de l'autorité », in *Le Juste* 2, Éditions Esprit, 2001.

12 Dans *Lectures* 1, une étude est consacrée à chacun de ces auteurs, de même qu'à Jan Patocka et à Karl Jaspers.

Promettre, commencer.

On comprend ainsi pourquoi Hannah Arendt a tellement tenu à préciser les enjeux symboliques du concept d'autorité, à rappeler que ce dernier s'applique à l'art – « art », et non « technique » – régissant commencements et recommencements, qui empêchent l'action de se confondre avec un simple comportement adaptatif, un comportement caractérisé par l'absence d'inspiration et par l'entropie à laquelle il concourt ; caractérisé, tout d'abord, par l'absence de *générosité* – absence implicitement transformée en vertu dans les théories assignant à l'action, pour première, voire pour seule finalité, la maximisation de l'intérêt de l'acteur. Au contraire, et dans le même esprit encore qu'Hannah Arendt, Ricœur a pris soin de mettre en lumière la grâce des commencements¹³, sans lesquels nous sommes emportés par des *processus* impersonnels et irréversibles. Il a tout particulièrement salué la grâce de *l'initiative*, sans laquelle l'idée de responsabilité serait entièrement vide¹⁴. Après Arendt, en particulier dans ses études consacrées au type de discours congruent avec l'action politique – part inévitable, puisque, faute de démonstration disponible en la matière, il incombe aux acteurs politiques de *convaincre* les citoyens du bien-fondé de leurs décisions – notre philosophe, qui soutient après Aristote que la rhétorique ne se réduit pas aux seuls procédés sophistiques dont usent les habiles et les puissants, a toujours tenu à rappeler à quelles conditions – au premier rang desquelles sa *reconnaissance* par les sujets, l'exercice du pouvoir peut être dit légitime. Ainsi le discours argumentatif n'est-il pas, de loin pas, étranger à l'action politique, dès lors que celle-ci se veut « raisonnable », dès lors qu'elle résiste à la tentation, alimentée par une cohorte d'experts prétendus, de s'arroger le titre de politique « scientifique »¹⁵. Sur ce point, Ricœur a souvent marqué son accord avec Habermas, même si, plus que ce dernier, il a mis l'accent, à côté des capacités argumentatives des citoyens, sur l'imagination et sur les manifestations langagières, littéraires, de cette dernière. Combien de nos arguments, combien de nos ressources imaginatives n'ont-elles pas eu la littérature pour origine ? Souvent, Ricœur s'est plu à citer la formule kantienne : le symbole donne à penser. Or il n'a eu de cesse d'élargir la portée de cette formule ; d'une part, en étendant le pouvoir du symbole au langage même, pris dans sa force métaphorique et poétique ; d'autre part, en considérant que l'efficacité de ce dernier ne se limite pas à la pensée et au jugement mais concerne l'agir sous ses multiples formes.

13 Cf. Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Points, Seuil, 2006.

14 Cf. « L'initiative », in *Du Texte à l'action*, op. cit. Sur la responsabilité, on se reportera, entre autres écrits, à « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in *Le Juste*, Éditions Esprit, 1995, ou encore à « Responsabilité et fragilité », in *Autres Temps*, N° 76-77, printemps 2003.

15 Dans « La raison pratique » (in *Du Texte à l'action*), le philosophe juge « hautement critiquable [...] le projet même de construire la *Critique de la Raison pratique* sur le modèle de la *Critique de la Raison pure*, à savoir comme une séparation méthodique de l'*a priori* et de l'empirique » (p. 249). Peu après, p. 250, il dénonce « l'idée mortelle [...] qu'il y a une science de la praxis », et rappelle qu'Aristote nous mettait en garde contre cette idée.

Ces multiples notations devraient suffire à écarter le soupçon d'idéalisme qui pèse, tel un préjugé tenace, sur la réputation de l'herméneutique et qui pousse à minimiser l'apport de cette dernière à une philosophie de l'action. L'œuvre de Ricœur a donc de quoi se défendre, face à ce genre de soupçon, trop prompt à virer en accusation. Il paraît clair que si notre auteur a abandonné sa préférence première pour le symbole et la théorie du double sens, au profit du langage même, avec son double versant textuel et discursif, c'est que, acceptant de se laisser instruire par la linguistique contemporaine, il s'est attaché à déconstruire, en même temps que l'opposition entre langage et action, celle entre idéalisme et réalisme, probablement calquée sur la précédente. Faut-il le rappeler ? Benveniste et Austin, que Ricœur a beaucoup lus et commentés, ont développé une linguistique de l'énonciation qui a su faire droit à la grande diversité des *actes de langage*, dont certains, irremplaçables, contribuent à l'instauration, à la correction et à la restauration des relations humaines, trop souvent assimilées à des rapports de pouvoir et d'intérêt.

La *promesse* est, parmi les performatifs, l'acte de langage auquel, tout comme Hannah Arendt, Ricœur a consacré la plus grande attention¹⁶. Ces deux philosophes ont reconnu, dans la promesse, une capacité précieuse : conjurer la menace de l'incertitude face à l'avenir, la menace de sa propre indécision, pour l'aspirant acteur, et celle de l'imprévisibilité, pour chacun, des intentions et de la conduite d'autrui. La promesse est en effet l'un de ces actes qui ont la vertu de transformer profondément une situation d'interlocution apparemment banale : en promettant, un sujet s'engage à faire un certain bien à son « destinataire » ; ne serait-ce qu'être présent à un moment important dans la vie de ce dernier. Dès lors, celui à qui l'on a promis n'est plus un simple destinataire : bénéficiaire potentiel de la promesse, avant de devenir son bénéficiaire actuel, il est en droit, moralement voire juridiquement, d'attendre du destinateur qu'il tienne parole. La promesse institue ainsi une relation asymétrique singulière – toute différente du rapport qui s'établit entre commandement et obéissance – puisque, dans la relation ainsi nouée entre deux partenaires, l'un se lie à l'autre par son engagement, tandis que ce dernier se trouve doté d'un droit par l'auteur de la promesse : il est désormais en droit d'attendre de cet auteur qu'il tienne sa promesse.

Pour saisir l'originalité de cet acte de parole, il suffit de comparer les deux énoncés suivants : a) Pierre dit à Paul qu'il pleuvra demain ; b) Pierre dit à Paul qu'il viendra demain. La différence de ces deux énoncés apparaît clairement lorsqu'on compare la portée de la négation de chacun. En effet, si, passé le moment fixé, il n'a pas plu, on dira simplement de l'énoncé prédictif qu'il s'est avéré faux – à moins qu'on ait quelque raison de le juger intentionnellement mensonger. Par contre, si Pierre n'est pas venu, on sera fondé à dire qu'il a manqué à sa parole : soit il aura trahi celui à qui il avait promis, soit il aura feint de promettre, pratiquant une sorte de réserve mentale. Le cas échéant, Pierre mettra en avant telle ou telle excuse. Encore faut-il que celle-ci soit « reçue », pour être valable. Il faut en outre noter que bien que les conséquences de nos deux énon-

¹⁶ Cf. le chapitre intitulé « La promesse » (p. 187-199), in *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.

cés puissent être également fâcheuses, elles sont de nature différente. Qu'il ne pleuve pas avant demain : une récolte pourra se trouver gravement compromise, des incendies pourront se multiplier etc. ; toujours est-il que Paul ne saurait en faire le reproche à Pierre ni à qui que ce soit d'autre, directement en tout cas. Par contre, si Pierre n'a pas tenu sa promesse et si ses excuses ne sont pas reçues par Paul, leurs relations risquent alors d'en être profondément et durablement affectées. Alors que la promesse devait inaugurer ou confirmer une relation de confiance entre eux, ce n'est pas simplement à l'absence de cette dernière qu'on a désormais affaire : Pierre et Paul ne sont pas redevenus de simples étrangers, indifférents l'un à l'autre, comme s'il ne s'était rien passé. La défiance s'est installée entre eux, et Paul aura des raisons sérieuses pour ne plus compter sur Pierre, en dépit des protestations de bon vouloir que celui-ci pourrait exprimer. De ces réflexions, que conclure sinon que, dans un univers globalement voué au déterminisme, à l'entropie et à l'oubli, les promesses sont autant de petites mais décisives arches d'alliance, des manifestations de présence active : de « présentification », dirons-nous en reprenant une expression chère à Hans Ulrich Gumbrecht¹⁷.

Optatif et imagination.

Pour écarter l'accusation d'idéalisme lancée contre quiconque, à l'instar de Ricœur, soutient la thèse de l'étroite complémentarité du langage et de l'action, on peut faire valoir un nouvel argument, repris des études de l'herméneute sur la métaphore, la fiction littéraire et l'utopie. Cet argument, proche du précédent – la promesse –, correspond à l'*optatif*. Dans une société qui considère la rapidité, la flexibilité et l'efficacité à court terme comme autant de signes d'un comportement adapté et, à ce titre, hautement recommandable, user de l'optatif passe généralement pour être le propre du rêveur, à qui l'on reproche d'être un sujet inconstant, velléitaire, qui ne veut qu'à demi ou qui, s'il veut telle ou telle fin, ne veut pas les moyens supposés congruents avec elle. Qu'il veuille la paix, par exemple : on lui reprochera alors, avec Max Weber, de préférer l'éthique de conviction à l'éthique de responsabilité, on lui fera grief de refuser de vouloir ce que la *doxa* considère comme le premier et l'inévitable moyen de la paix, à savoir la guerre elle-même ! Le pacifisme finit par être déconsidéré, tandis que ses défenseurs sont méprisés, voire accusés de trahison. Ce qui n'a pourtant pas empêché Ricœur de prendre sa défense¹⁸, non sans avoir pris soin de préciser la modalité langagière selon laquelle devrait s'exprimer une préférence semblable : le *témoignage*, qui ne va pas, qui ne vaut pas sans l'auto-implication de l'énonciateur. C'est à la lumière du témoignage¹⁹, à celle

17 Cf. Éloge de la présence. Ce qui échappe à la signification, Libella. Maren Sell, 2010.

18 Par exemple dans « L'insoumission », in *Autres Temps*, N° 76-77, printemps 2003. Ce texte est écrit dans le contexte de la guerre d'Algérie.

19 Cf. « L'herméneutique du témoignage » et « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage », in *Lectures 3*, Seuil, 1994. Proche de la notion de témoignage, celle d'attestation, à laquelle sont consacrées plusieurs pages (27 s.) de la Préface de *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

aussi de l'utopie, son corrélat « objectif » habituel, que les évidences constitutives de la *doxa* peuvent nous apparaître comme des pièges dans lesquels, simultanément, le sens de l'humain se prend et se perd. Grâce à l'utopie et au jeu de l'optatif, au contraire, les représentations idéologiques du moment cessent d'être confondues avec la réalité. L'utopie, autrement dit, relance le jeu de l'interprétation, relance une signification jusqu'alors comme pétrifiée, subordonnée aux évidences du moment. Bref, l'optatif est comme un souffle langagier – une « inspiration » discrète – qui permet à ceux qui en acceptent la caresse, d'échapper à « l'esprit de lourdeur » naguère dénoncé par Nietzsche. L'optatif permet de se réorienter dans le monde, un monde trop souvent opaque, faute d'horizon ; faute, en particulier, de l'horizon du *cosmopolitisme* cher à Kant, et à Ricoeur après lui²⁰. Plus prosaïquement : sans l'appui d'une « utopie concrète » telle que la *coopération* – laquelle ne saurait exister en l'absence de toute confiance réciproque –, la compétition devient notre nouvel impératif catégorique, ou le nom d'une nouvelle fatalité. Comment, sans le secours de l'utopie de l'entraide, longtemps défendue par les seuls anarchistes, songerait-on qu'il pût y avoir une limite au règne de la concurrence ? Comment l'aspiration à limiter cette dernière pourrait-il naître sans cette référence utopique ?

L'optatif, c'est la voix de l'*imagination* irriguée ou activée par les littératures, des plus populaires (les contes) aux plus élaborées (romans, poésie, science-fiction etc.)²¹. Si l'imagination venait à se tarir, l'appel au réalisme, vertu aujourd'hui tant vantée !, ne serait que le plus stérile et le plus désespérant des mots d'ordre, et Marcuse aurait eu raison (après Max Weber, qui insistait sur le processus de désenchantement du monde), d'annoncer la venue de « l'homme unidimensionnel ». Si elle n'était plus la mémoire vive de l'optatif, la littérature, quant à elle, cesserait d'être ce qu'elle a souvent été : un laboratoire du possible²². Ce qui risquerait d'advenir alors, rien sans doute ne le suggère mieux que la fiction orwellienne de 1984, qui nous donne à comprendre que l'assujettissement et l'aliénation, d'un côté, le rétrécissement du monde et sa réduction à un environnement étroitement contrôlé et implacable, de l'autre, vont rigoureusement de pair. Selon l'appendice de cette célèbre fiction, consacré au « *Novlangue* », tout commence (mais c'est en quelque sorte le début de la fin !) avec une opération de censure à nulle autre pareille : l'usage s'impose de formules toutes faites destinées à rendre impossible

20 Cf. « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », in *Du Texte à l'action*, op. cit. Dans *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., Mannheim, Saint-Simon et Fourier figurent au titre de témoins de l'utopie, de son ambivalence.

21 À diverses reprises, Ricoeur a souligné et salué l'apport de l'œuvre de Gaston Bachelard, de *Poétique de la rêverie* avant tout, à l'étude de l'imagination littéraire.

22 Cf. « La 'vie bonne' est pour chacun la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie » (*Soi-même comme un autre*, op. cit. p. 210). Au sein de cette nébuleuse, dans l'ensemble non clos des ressources disponibles en vue de l'interprétation de soi, la littérature, et le récit tout particulièrement, ont une fonction irremplaçable d'ouverture : « ouverture qui fracture des pratiques qu'on aurait dites closes sur elles-mêmes » (*ibidem*). Sur le rôle de la fiction, on lira « L'imagination à la charnière du théorique et du pratique » (in *Du Texte à l'action*), et surtout la septième étude, « Métaphore et référence », de *La métaphore vive*, Seuil, 1975.

l'expression de l'*indignation* ; *a fortiori*, il devient impossible de formuler quelque jugement négatif que ce soit : la moindre distanciation, la moindre amorce de critique n'est pas seulement interdite, elle est rendue impensable. En-deçà même de la *critique*, la fonction méta-langagière de la *traduction* se trouve éliminée, de sorte qu'il devrait devenir impossible de répéter, après le philosophe Alain, que « penser c'est dire non ! ». Est-il besoin d'ajouter qu'à partir du moment où l'on répudie les vertus cognitives et éthiques de l'optatif et du possible, on se condamne à un régime de sur-adaptation, chacun devenant complice et victime d'un conformisme omniprésent qui, d'être relayé par chacun, devient quasi invisible, et finalement insoupçonnable ?

Féconde hétérogénéité des discours sur l'action.

On vient de mettre l'accent sur plusieurs des questions qui aimantent la réflexion de Ricoeur sur l'action et signalent la gravité des enjeux culturels, éthiques et politiques d'une telle réflexion. Il convient de faire un pas supplémentaire en direction, non d'une théorie systématique de l'action, mais d'une enquête sur les réquisits ontologiques et épistémologiques de toute théorisation à ce sujet, sur les concepts les plus aptes à articuler une « pensée » de l'action attentive aux enjeux signalés à l'instant : pensée modeste qui, renonçant à élaborer une théorie unifiée, vise à établir, « de proche en proche » – expression chère à Ricoeur, qui l'emprunte à J. Rawls – divers liens, de contraste, d'analogie ou de complémentarité, voire d'opposition, entre les principales théorisations de l'action actuellement disponibles. Notre philosophe est le premier à l'admettre : il existe plusieurs modélisations de l'action, chacune marquée par la prédominance d'une discipline ou d'un paradigme particuliers, ou encore par le couplage opéré entre telle ou telle disciplines : linguistique et sociologie, études littéraires et psychanalyse, droit et politique etc. L'herméneute ne perd pas de vue cette pluralité : il sait que « le conflit des interprétations »²³ concerne autant l'univers des représentations savantes de la réalité que le monde de l'analyse littéraire, et que la pluralité, ici comme là, se présente d'ordinaire sous forme de différends théoriques difficilement traitables. Que faire, dans une situation épistémologique de ce genre, sinon, à l'exemple de Ricoeur, précisément, inviter instamment chacun des tenants d'une modalité à faire droit, pour partie au moins, aux objections émanées de théorisations rivales ?

La générosité interprétative, telle que le philosophe l'entend et la met en œuvre, n'est pas une vertu privée facultative mais la condition de toute pratique, y compris, scientifique ; toutes, en principe, visant la coopération à travers, *malgré* le conflit. Bref, la récurrence des conflits d'interprétation, jusque dans le domaine de la connaissance théorique, ne doit pas faire oublier que la rationalité a une facture dialogique, donc his-

23 L'expression est récurrente, chez Ricoeur. Elle se retrouve dans le titre d'un ouvrage (*Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969) dans lequel le débat avec la psychanalyse de la culture occupe une place importante.

torique, et que si le vœu d'unité est légitime – ne serait-ce que pour limiter l'expansion d'un relativisme complice du cynisme –, le fait de croire qu'une théorie particulière serait capable de prendre en charge la totalité du connaissable et du faisable a toujours été et continue d'être à l'origine des pires mensonges et des pires violences²⁴ ; ceux-là même dont sont coupables les totalitarismes, tous, au surplus, parés d'atours empruntés à quelque forme de philosophie de l'histoire. C'est pourquoi, dans plusieurs textes, en particulier dans « Expliquer et comprendre » (in *Du texte à l'action* – et déjà dans « Vérité et mensonge » (in *Histoire et vérité*) –, Ricœur n'a pas hésité à dénoncer fermement le leurre d'une prétendue science du développement historique. Ce leurre, c'est, par exemple, celui d'une science marxiste de l'histoire qui ne reconnaît pour toute ontologie que le matérialisme historique. Selon cette ontologie, la dialectique – l'idée est reprise de Hegel – est la pulsation déterminante de toute réalité, qu'il s'agisse des choses physiques, des rapports humains ou des événements eux-mêmes, si bien qu'il serait oiseux, pour le moins, trompeur, pour le pire, de faire place, dans l'explication des actions humaines, aux intentions des agents²⁵ ! Dans son travail de thèse sur *Le volontaire et l'involontaire*, au contraire, Ricœur s'est attaché, non à détruire, mais à limiter le déterminisme ontologique, s'appuyant pour ce faire sur la distinction, rendue familière par la philosophie analytique, entre motifs et causes²⁶.

Chez Paul Ricœur, répétons-le, il n'est pas question de disqualifier tout effort de totalisation. Mais, totalisation n'étant pas totalité, reste à inventer, articuler et réarticuler toujours à nouveau des concepts précis plausibles, chacun témoignant d'une visée théorique singulière, légitime pour autant que référée à une dimension particulière de la réalité ou à un point de vue singulier sur celle-ci. Pas plus qu'il n'existe quelque chose comme une perspective de toutes les perspectives qui ne serait plus une perspective mais le « savoir absolu », pas davantage il n'existe un englobant total de toutes les théories, donc une métathéorie. Ce qui reste toutefois possible, voire souhaitable, c'est, grâce à l'imagination théorique, de faire varier les points de vue²⁷ afin d'éviter d'accorder un privilège indu à l'un d'entre eux. L'imagination, habile à forger des fictions, des perspectives inaccoutumées sur la réalité, apparaît ainsi comme l'indispensable auxiliaire de la réflexion ; y compris en matière d'épistémologie ; y compris en matière de théorie de l'action.

24 Cf. la critique des « synthèses prématurées » – mais toute synthèse ne l'est-elle pas ? – dans « Vérité et mensonge », in *Histoire et vérité*, op. cit.

25 Si, comme on le verra, Ricœur reçoit volontiers, de Hegel, le concept d'institution et celui, étroitement lié au précédent, de morale objective, il nous met en garde contre « la tentation hégélienne », celle de « la médiation totale ». Cf. « Renoncer à Hegel », in *Le Temps raconté*, troisième tome de *Temps et récit*, Seuil, 1985.

26 Cf. « 'Compréhension' et 'explication' de l'action, dans la deuxième partie de *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit. p. 202 s.

27 Ricœur retient de Husserl – il s'agit d'un véritable précepte méthodologique –, la pratique de la « variation imaginative ». Quant à l'analogie de la perspective – en-deçà de toute extrapolation perspectiviste –, elle se trouve développée dans « Négativité et affirmation originaires », in *Histoire et vérité*, op. cit.

Pour préciser la portée de ces remarques peut-être trop elliptiques ou abstraites, songeons au rapport, auquel Ricoeur accorde la plus grande attention, entre action et *institution*²⁸, celle-ci pouvant être définie approximativement, selon la pensée de Rawls, comme un système de règles procédurales et de fins guidant un ensemble d'agents et précisant le rôle de chacun par rapport aux autres, et de tous par rapport à un « public », à des « usagers ». Face à l'institution, deux perspectives analytiques s'offrent à nous : l'une, qui fait de l'institution le produit toujours inachevé d'interactions volontaires ; l'autre, qui salue en elle, dans ses règles, le tiers de toute interaction : non seulement la garantie normative, mais encore, et avant tout, la condition de possibilité de l'action sensée. Est-on condamné à choisir l'une de ces deux perspectives au détriment de l'autre ? Tel serait le cas si chaque perspective théorique formait un tout cohérent et auto-suffisant : alors, les limites entre ces deux perspectives seraient étanches, donc infranchissables. Or il n'en n'est rien, et il en va des limites épistémologiques comme des frontières géopolitiques, dont le franchissement est difficile, mais non impossible. Le franchissement équivaut à un *dépaysement* dont on revient peu ou prou changé²⁹. À son retour, le passeur de frontières – dont tout autochtone se méfie, comme d'un possible transgresseur de ses propres systèmes de normes – peut voir les choses autrement qu'il ne les voyait jusqu'alors ; il dispose de diverses cartes cognitives, chacune correspondant à la sélection, dans une réalité foisonnante, de certaines particularités physiques ou culturelles, ou encore au choix d'une certaine échelle. « La carte n'est pas le territoire ! ». Mais autant de cartes, autant de modèles de la réalité, autant de possibilités de se situer le plus précisément possible par rapport à telle ou telle de ses dimensions^{30, 31}. Le dépaysement est

28 On connaît la définition de l'éthique par Ricoeur : « Visée de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ». Cette définition est amplement commentée dans *Soi-même comme un autre*. Qu'on nous permette de renvoyer aux réflexions que nous ont inspirées les analyses de l'herméneute consacrées à l'institution. Gilbert Vincent : *Association et institution. Les formes élémentaires de la solidarité*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014.

29 L'importance des métaphores topologiques, chez Ricoeur, apparaît dans plusieurs des sous-titres de ses ouvrages (« Aux frontières de la philosophie », « La contrée des philosophes », « Autour du politique »), mais aussi dans le titre de *Parcours de la reconnaissance*. Ces métaphores signalent que la science relève de l'agir, que la recherche scientifique est une pratique spécifique qui présente certaines analogies avec la pratique – éthique – du décentrement. Ces métaphores, volontiers spatiales, renvoient à l'idée, chère à notre philosophe, d'une sorte d'arpentage – il parle aussi de remembrement – productif ; mieux encore, car ces deux images sont peut-être trop statiques, à l'idée de paysage, que découvre, voire invente, le promeneur. Penser, selon Ricoeur, ce n'est pas répéter, mais élargir l'espace du pensable ; c'est donc travailler à libérer la pensée de l'emprise de l'idéologie, et sans doute aussi du sens commun.

30 Clifford Geertz a beaucoup insisté là-dessus, Ricoeur aimait à évoquer la distinction mais aussi l'articulation que l'ethnologue opérait entre « modèle de » et « modèle pour », autrement dit entre capacité de représenter et capacité d'agir sur la réalité représentée.

31 Cf. Dans l'une de ses études reprises dans le volume paru en français sous le titre *Manières de faire des mondes*, Nelson Goodman soulignait que parler, à sa façon, de « fabrication des faits », ne peut qu'« irriter ces fondamentalistes qui savent sans le moindre doute que les faits sont trouvés et non pas construits, qu'ils constituent l'unique monde réel et seulement lui, et que la connaissance consiste à croire les faits » (Folio, p. 131).

une opération *cognitive* originaire et complexe, où sont étroitement conjuguées activité et réceptivité. On lui doit le bouleversement et l'enrichissement des catégories disponibles servant à expliquer et comprendre la réalité³² ; celle de l'institution, pour revenir à elle ; celle aussi du rapport qu'entretiennent réalité et institution.

Auparavant, insistons sur l'ébranlement des certitudes du voyageur, donc sur le doute qu'éveille l'expérience de dépaysement. La citation suivante exprime clairement les vertus du doute – trop souvent décrié en tant qu'agent du nihilisme – et permet d'entrevoir les rapports étroits qu'il entretient avec la critique, dont on ne reconnaît pas assez qu'elle partage avec l'imagination une fonction prospective indispensable :

« La parole dubitative [...] opère la révolution décisive dans l'ordre des significations : elle introduit la dimension du possible dans le tissu sans vide du fait brut (au double sens du être-fait et du constat de fait). En créant l'espace de jeu de la possibilité, la parole ressaisit le sens du réel – du faire et du fait – à partir du sens possible : ainsi font la loi scientifique, la loi juridique. C'est aussi ce « dégagement » de la pensée par le moyen de la question qui rend possible tout « engagement », comme un mouvement postérieur à la réflexion, comme un acte responsable »³³.

Fondements institutionnels de l'action, fragilité des institutions.

L'institution. Qu'est-ce à dire et, surtout, à penser ? L'institution est une instance symbolique et juridique sans laquelle la notion d'action, collective ou individuelle, perd tout sens et toute consistance. Se méfiant des fausses symétries et des oppositions trop tranchées, on l'a dit et il faut le répéter, Ricœur refuse de se laisser intimider par l'opposition tranchante entre les deux perspectives sur l'institution évoquées précédemment. L'appréciation qu'il porte sur chacune se veut équitable : chacune, selon lui, demandant à être définie à partir de ses mérites et de ses difficultés propres, aucune ne devrait servir de repoussoir à l'autre.

Une hypothèse de travail se dégage de nos précédentes réflexions : la nature de l'institution est telle, que des perspectives différentes sur elle peuvent s'avérer légitimes, dès lors qu'elles sont étroitement couplées, et tout d'abord corrigées l'une par l'autre. La première perspective est d'inspiration hégélienne. Elle met l'accent sur la *transcendance* de l'institution. Mais que devient alors la capacité d'*initiative* des agents, qui nor-

32 Ricœur a toujours fait grand cas de la modeste parabole, micro-récit dont l'extravagance, quant aux choses racontées, est destinée à nous désorienter en vue de nous réorienter. Selon l'herméneute, il y a plus de continuité que de discontinuité entre métaphore et modèle – théorique –, de même qu'entre parabole et métaphore, celle-ci déjouant l'opposition du théorique et du pratique non moins que celle postulée entre interpréter et transformer. Cf. Gilbert VINCENT : « De la théorie de la métaphore à la lecture des paraboles : l'herméneutique de Paul Ricœur », in : *Le voyage des paraboles* (direct. René Heyer), Presses Universitaires de Strasbourg, 2011.

33 Paul RICŒUR : « Parole et praxis », in *Histoire et vérité*, p. 220.

malement implique celle de ruser avec les règles fixées institutionnellement, voire de les changer ? Force semble bien, du coup, de faire droit à l'autre perspective, qui ramène l'institution à un phénomène d'accord *intersubjectif*. Mais ne risque-t-on pas, cette fois, de rendre l'institution trop plastique, trop dépendante des conventions passées à un moment donné entre les agents ? Que devient alors l'exigence éthico-politique de continuité institutionnelle, condition de toute responsabilité publique ? Faut-il donc revenir à la première perspective ? Tel n'est pas l'avis de Ricœur, trop attentif au sens de l'actualité pour oublier que « les institutions sont fragiles » et que cette fragilité devient pour nous une raison solide – un motif sérieux – pour que nous en prenions le plus grand soin. Du coup, faudrait-il, nouveau mouvement de bascule, renoncer à l'idée d'une certaine transcendance des institutions ? Force est de remarquer, avec Ricœur, que les défenseurs de « l'État minimal » eux-mêmes ne vont pas jusque-là, et que même lorsque, avec M. Walzer³⁴, on entend faire droit au pluralisme des institutions, on ne peut éviter de poser la question de la fonction d'arbitrage entre elles, et de qui l'exerce, qu'on le nomme État ou autrement.

Il est vrai que notre philosophe ne récusé pas totalement l'idée d'une transcendance de l'institution – pas plus qu'il ne récusé la transcendance de la langue par rapport au langage. Il est également vrai, cependant, qu'il est attentif à contenir l'imaginaire³⁵ prêt à phagocyter cette idée, prêt à la subvertir : l'imaginaire de la *souveraineté*. N'est-ce pas cette « idée » fantasmagorique de souveraineté qui nourrit adoration et détestation de l'État, deux manières symétriques de se laisser fasciner par lui, donc, pour le sujet d'abandonner son droit d'agir en tant que citoyen ?

C'est pour lever l'hypothèque de cet imaginaire de la souveraineté que Ricœur nous invite à considérer l'institution, non à partir de l'institution étatique ni à partir du concept wébérien du « monopole de la violence légitime », mais à partir de l'institution langagière, familière à tout un chacun. On en conviendra : parler (c'est-à-dire savoir ce qu'on dit en présumant qu'autrui comprend à peu près la même chose que soi et en cherchant à le vérifier auprès de lui) n'est possible que parce que le locuteur appartient à une communauté d'usagers qui, nonobstant la persistance d'un flou inévitable – les expressions en reçoivent un halo propice à l'interprétation –, emploient à peu près le même lexique pour désigner états de choses, situations interpersonnelles et événements mondains, ainsi que les mêmes catégories pour mettre en forme un matériau plus ou moins hétérogène – sensations, observations, sentiments, pré-jugements et préjugés, réflexions etc. ; lequel matériau deviendra pour eux le fond à peu près stable de la « réalité ». Pour reprendre une image que Wittgenstein a rendue populaire, on dira qu'ils utilisent les mêmes « jeux de langage » : ils savent à peu près (même après qu'ont disparu les anciens manuels de civi-

34 Paul RICŒUR : « La pluralité des instances de justice », in *Le Juste*, op. cit.

35 Notons l'ambiguïté, voire l'équivocité de cette notion, tiraillée entre la référence entre imagination imagée, anticipante, et imaginaire archaïsant, infantilisant. Cf. *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, 1965.

lité) ce qu'il convient de dire et de taire dans telle ou telle situation, face à tel ou tel type d'interlocuteur. Cependant, au prix de certaines précautions – les règles servent aussi à cela !-, les locuteurs restent relativement libres dans le choix de ce qu'ils veulent dire et de la manière de le dire. Les règles ne font donc pas obstacle à toute *appropriation*, en vue d'une énonciation personnelle. Au contraire, elles les rendent possibles.

Ainsi donc, l'institution règle les interactions. Mais non sans être modifiée à plus ou moins long terme par ces dernières. Lorsqu'elles sont nouvelles, celles-ci sont souvent considérées – et parfois déconsidérées – comme déviantes, comme des infractions imputables à une certaine inclination de leur auteur pour la subversion³⁶. Ricœur connaissait bien ce jeu entre règles et usages. En témoignent ses analyses sur la polarité de la tradition et de l'innovation, qui structure l'histoire des genres littéraires les plus établis. Il savait en outre que lorsqu'un système de règles se rigidifie, il devient insupportable à force de peser à la façon d'un système de prédéterminations ; c'est alors que les infractions se multiplient, au détriment des déviances créatrices capables d'ensemencer des espaces nouveaux de liberté et de créativité. Il savait également qu'une institution peut être confondue – méprise – ou se confondre – trahison de son sens – avec un *appareil organisationnel* ou une machine bureaucratique : aussi cherchait-il dans l'œuvre de Rawls une conception susceptible de nous aider à rester sur nos gardes face à ce malheur à la fois cognitif et pratique : le rabattement de l'institution sur l'organisation. Selon cette conception rawlsienne, l'institution a pour finalité le *partage de biens communs*, partage et biens étant la condition de possibilité « œcuménique » et éthique du commun, de l'habiter en commun. Ainsi conçue, l'institution est au service du public : c'est même, en puissance ou en acte, un « service public », qui, à ce titre, doit se faire un point d'honneur de ne mépriser ni les mal nommés « usagers », ni ses propres « agents » – de plus en plus malmenés par l'application de normes managériales brutales.

Il est vrai qu'on reproche très souvent aux institutions leur *anonymat*. Ce reproche est-il fondé ? Quoi qu'il en soit dans les faits, il importe de se demander si la virulence de maints reproches n'est pas directement proportionnelle à la vigueur de la nostalgie que l'on a des communautés « traditionnelles », petites et chaudes, faites de réseaux serrés d'interconnaissance, dont on a oublié combien elles pouvaient être étouffantes, et combien leur inscription dans un ordre cosmologique hiérarchique pouvait les rendre inégalitaires. Au contraire, par définition, une institution implique et produit de l'égalité, comme nous le rappelle Ricœur : « *L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles* »³⁷. Or comment est-ce possible, sinon en traitant les gens comme autant de « chacun » ? Chacun, pour qu'il y ait institution, doit être égal à chacun : faute de quoi on retombe dans des rapports de vassalité et de clientélisme. Chacun, autrement dit, doit être considéré comme sujet de droit. L'égalité ne devient-elle pas alors le prétexte d'un *formalisme*

36 Nous songeons ici à l'ouvrage d'Albert Hirschman : *Un certain penchant à l'autosubversion*, Fayard, 1995.

37 *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 236.

inflexible, celui qu'on reproche justement aux bureaucraties ? À ce genre de questions, Ricœur a apporté trois réponses majeures. On connaît la première, qui met l'accent sur la dialectique de la règle et de l'*écart*. La seconde consiste à rappeler qu'à côté de l'égalité arithmétique, ou égalité stricte, il existe une égalité proportionnelle³⁸, qui introduit certaines modulations dans l'application des règles : l'*équité*. Celle-ci est le correctif de l'égalité stricte, dont on doit toujours se demander, après Hannah Arendt, si elle ne sert pas trop souvent de justification aux entreprises totalitaires et à l'usage qu'elles font de la terreur. Dans la troisième, enfin, il nous est rappelé que, fondée sur l'idée de justice, l'institution, surtout quand elle devient une entité bureaucratique, rencontre son autre, tantôt sous forme de *protestation*, tantôt sous forme d'*invention* de relations neuves, vives, fondées sur la redécouverte de la valeur singulière, irremplaçable de chacun : ce qu'on désigne, au risque de maintes équivoques, comme « amour ». On y reviendra à la fin de cette étude.

L'institution n'est donc pas intrinsèquement un mal. Toutefois, on l'a vu, elle n'est pas préservée de tout « malheur » – nom donné par les théoriciens des performatifs aux échecs rencontrés par ces derniers dans leur passage quasi instantané, avec effet d'institution, de l'ordre langagier à l'ordre de la réalité. La forme la plus fréquente de ce « malheur », aujourd'hui, ne serait-il pas le parasitage de l'institution par des modèles organisationnels qui sont de nouveaux instruments de pouvoir ? Parmi les exemples d'un tel parasitage, retenons celui de l'institution de la peine – s'il a tellement retenu l'attention de Ricœur, c'est en raison du déni de la personne, de sa dignité, qu'on y observe, pire que les atteintes observables dans les lieux de souffrance que sont les hôpitaux. Or donc, il arrive ceci, dans les prisons : l'*organisation pénitentiaire*, en imposant sa propre « logique », hypothèque ou même surdétermine le fonctionnement de l'*institution judiciaire* tout entière en pré-orientant ses sentences (en fonction des places disponibles) et en alourdissant le poids de la peine, qui ne devrait consister qu'en une privation de liberté ; ce, du fait de conditions de détention particulières, et particulièrement scandaleuses (promiscuité, violences physiques et symboliques).

La question de la prison est évidemment liée à celle de la liberté. Penseur de la liberté, assurément, Ricœur n'a jamais oublié qu'il s'agit là d'un terme abstrait et que le philosophe ne doit pas cesser de se préoccuper des libertés concrètes ; donc, en amont – on vient d'y faire allusion –, des conditions concrètes dans lesquelles se déroule la peine, la privation de la liberté de se mouvoir³⁹. Dans son analyse, qui souligne ce qui arrive lorsque l'organisation de la peine s'affranchit de son contrôle par l'institution judiciaire, le philosophe ne met pas seulement l'accent sur le surcroît anormal, pathologique, de souffrance carcérale, il insiste encore sur l'abandon d'une mission éthique majeure de l'institution, la réinsertion dans l'espace commun de la citoyenneté. Les conditions de

38 *Soi-même comme un autre*, p. 235.

39 Paul RICŒUR : « Sanction, réhabilitation, pardon », in *Le Juste*, op. cit. Lire également « Justice et vengeance », in *Le Juste 2*, op. cit.

l’incarcération rendent en effet très difficile, sinon très improbable, le recouvrement, par l’ancien détenu, de sa liberté et du bon usage de celle-ci, alors même que tel est, en principe, le sens ultime de la punition dans une société démocratique.

Un dernier mot sur le thème central de ce chapitre. Le phénomène d’inflation organisationnelle, qui finit souvent par faire oublier le sens de l’institution – le signe le plus évident de cet « oubli » étant précisément d’ordre lexical : le remplacement de plus en plus fréquent d’ « institution » par « organisation » –, se laisse déjà observer au sein de l’institution langagière qui, bien que la première des institutions, selon Ricoeur, n’est pas moins fragile que les autres. Comme on l’a déjà signalé, en effet, contrôles et censures, redoublés par autocontrôles et autocensures, aboutissent, ainsi qu’on l’observe dans les sectes et les organisations totalitaires, à une sorte de déprogrammation et de reprogrammation des esprits, à l’uniformisation idéologique des comportements et à la chasse à toute déviance. Quand se développe la mode des acronymes, s’efface le sentiment que les entités ainsi désignées sont des « personnes morales » à qui ont été confiées missions et responsabilités morales, sociales et politiques, et qui doivent rendre démocratiquement compte de la façon dont elles s’en acquittent.

Sens éthique de la critique.

Articuler action et institution, règles et usages, n’est pas du ressort du seul philosophe ; c’est l’affaire de tout citoyen qui, aussi désireux soit-il d’agir par lui-même, conformément à l’idéal d’autonomie prôné par les *Lumières*, ne peut éviter longtemps de reconnaître qu’il vit en société, c’est-à-dire au sein d’une *pluralité* qui risque de sombrer dans le désordre, voire dans la guerre civile – dont la hantise explique l’apologie de l’absolutisme par Hobbes –, si des règles ne la soutiennent pas en la structurant. Pour agir, tout citoyen doit vouloir l’existence de médiations langagières de qualité, mais aussi celle d’autres médiations institutionnelles encore – écoles, hôpitaux etc. Le raisonnement par l’absurde est susceptible de nous convaincre de l’indispensable implication des citoyens. Imaginons l’indifférence, pour le moins, l’hostilité, pour le plus, entre le sujet et l’institution : les conséquences seraient catastrophiques pour celle-ci et pour celui-là. N’étant plus portée par le désir d’« institutions justes » ni défendue, par la critique, contre ses pathologies institutionnelles, et surtout organisationnelles, l’institution, presque inévitablement, finirait par n’être plus considérée que comme un carcan inutile, stérile et déshumanisant. Elle deviendrait bientôt conforme à cette réputation, si elle cessait d’être soutenue dans l’existence par les attentes de ses agents et de ses « usagers ». Face à des machines bureaucratiques aptes à produire maints règlements absurdes et incohérents⁴⁰, comment en effet les acteurs pourraient-ils résister longtemps au décourage-

⁴⁰ Les ouvrages sont maintenant légion, qui confirment et enrichissent les analyses pionnières de Jacques Ellul sur les méfaits des techniques de gestion. Signalons, par exemple, Vincent de GAULEJAC : *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Points, 2009. On

ment, à l'« exit »⁴¹, dès lors que toute apparence d'innovation et, plus encore, toute prise de parole critique, sont accusées de cacher une insubordination grave ?

Les notations précédentes devraient éclairer le sens donné par Ricœur à « critique »⁴². Là encore, notre philosophe s'avère fidèle à Kant⁴³. Avant de se servir de ce terme pour désigner la mise en cause plus ou moins argumentée d'abus particuliers, il en use pour qualifier un certain type d'investigation sur les conditions de possibilité d'une réalité, en particulier d'une pratique. C'est ce genre d'analyse qui conduit à affirmer qu'institution et action sont, chacune, la condition de possibilité de l'autre : pas d'action sensée sans règles qui l'orientent et la régulent, pas non plus d'institution sans des pratiques qui en ravivent les intentions fondatrices et le sens immanent, téléologique ; bref, qui font de l'institution une sorte de création continuée. Si ce type d'investigation, dite « transcendante », était vaine, comment avancer une critique, au sens ordinaire du terme, cette fois, qui ne tombe pas sous l'accusation d'arbitraire ? Il ne resterait plus, en ce cas, qu'à déplorer l'emballement de la critique, à accuser le critique de dissimuler, à travers des accusations aussi véhémentes qu'injustifiées, qu'il ne dispose d'aucune boussole sémantique sûre, d'aucun critère l'autorisant à porter jugement sur la qualité des institutions, par exemple, ou sur la dynamique de l'action en commun. Or, phénoménologue autant qu'herméneute, Ricœur présente sa recherche, non seulement, à la façon kantienne, comme une enquête sur les conditions de possibilité, plus ontologiques qu'empiriques, de l'agir, mais encore, à l'exemple de Husserl, comme une série d'analyses « eidétiques » destinées à dégager les invariants structurels du phénomène considéré, les traits en l'absence desquels l'action – puisque c'est d'elle qu'il s'agit ici – n'est plus que sa propre caricature, la répétition du même mot, pour la désigner, s'expliquant par la seule inertie des habitudes lexicales. Selon Ricœur, on ne saurait se résigner à cette forme d'inertie, qui contribue à accroître le désarroi et le désordre symboliques, l'incompréhension et la mésentente généralisées. C'est pourquoi, redisons-le, pleinement herméneute en cela, Ricœur s'efforce de nous convaincre que le combat critique en faveur des significations et du sens n'est pas l'affaire du seul philosophe, que chacun est appelé à y prendre part, que

peut toutefois s'étonner du peu d'effets pratiques de ces analyses critiques : n'est-ce pas le signe que les règles et les procédures, loin d'être seulement immanentes aux pratiques, finissent par les vampiriser ? Dans les termes qui sont ceux de Kant, on pourrait dire que les règles ont souvent cessé d'être « régulatrices » pour devenir « déterminantes ». En ce cas, la dialectique de l'acteur et du système naguère étudiée par Crozier et Friedberg se défait et cède la place à une opposition qui profite quasi exclusivement au système.

41 Référence aux catégories d'exit et de prise de parole forgées par Albert HIRSCHMAN, dans *Bonheur privé, action publique*, Fayard, 1983

42 Sens que l'on retrouve dans le livre d'entretiens de Paul RICŒUR avec François AZOUVI et Marc de LAUNAY : *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995. Soulignons que lorsqu'il fait mention de son rapport au kantisme, l'herméneute précise souvent qu'il s'agit d'un rapport libre de toute préoccupation d'orthodoxie.

43 Ricœur s'est appliqué la qualification tout d'abord utilisée à propos d'Eric Weil : « kantien post-hégélien ».

tous doivent veiller sur la distinction et l'articulation des concepts⁴⁴, ces mots singuliers chargés de sens qui nous servent à nous orienter dans un monde qu'ils contribuent à rendre tant soit peu compréhensible et partageable. Ces mots-concepts⁴⁵ confèrent du relief au monde. Mais, en nourrissant la sémantique, l'eidétique ne laisse pas d'être au service du discernement éthique.

Dans ce qui va suivre, on s'attachera – esquisse d'eidétique !- à souligner quelques-uns des principaux traits de l'action. Au préalable, insistons encore sur le style de la réflexion, chez Ricœur : quels que soient les thèmes abordés, crédit y est fait à l'institution langagière, première médiation, première articulation d'une expérience qui, autrement, resterait opaque. On ne saurait parler de « réflexion », si ce crédit était totalement infondé. Mais la réflexion serait inutile, si le crédit global accordé au langage devait nous dispenser de tout examen plus précis sur la donne sémantique qu'il représente, à partir de laquelle nous nous efforçons de forger des concepts pertinents. Un tel examen s'impose, car si mots et significations méritent tous également de figurer dans le dictionnaire, la question se pose de savoir si tous les vocables relevant, à un moment donné, d'un champ sémantique particulier – tel celui de l'action – sont mutuellement compatibles, si la présence de certains ne risque pas d'entraîner l'apparition de dissonances graves, cognitives voire éthiques, susceptibles à terme d'affaiblir la valeur symbolique et la force symbolisante de nos codes et expressions langagiers. C'est déjà ce genre de question qui nous a conduits, plus haut, à nous pencher sur l'usage de termes tels qu'institution et organisation et sur la confusion fréquente de l'un avec l'autre.

Dans cette veine, on doit s'interroger sur le succès actuel du terme d'*opérateur* qui, dans certains contextes, dans certains types de discours – en particulier dans ceux constitutifs du *management moderne* –, concurrence fortement, voire remplace celui plus classique d'acteur, dont certains analystes ont d'ailleurs eu raison de souligner, non sans ironie, qu'il dérive du terme servant à désigner le comédien, auquel un rôle est assigné ! Cette substitution est-elle anodine ? Il est permis d'en douter, compte tenu du fait que, en français en tout cas, quiconque est désigné comme « opérateur » est subrepticement assimilé à un exécutant, responsable tout au plus de l'agencement des moyens, non de la définition des fins – réservée aux décideurs –, ni de l'ajustement réciproque des moyens et des fins, qui est du ressort, elle, d'une nouvelle catégorie de professionnels : les contrôleurs de gestion et les évaluateurs. Il se pourrait que la vogue d'un mot tel qu'*opérateur* soit le symptôme d'un état avancé de délabrement conceptuel, d'un

44 Combien de concepts sous un même mot ? Les analyses lexicographiques liminaires de *Parcours de la reconnaissance* en donnent une idée. Mais aussi, combien de termes pour un seul concept ? Et combien de métaphores ? Plus encore que les phénomènes d'ambiguïté et de mécompréhension, qui sont à l'origine de l'herméneutique moderne, rappelons que c'est celui de la polysémie qui a motivé les premières recherches de Ricœur sur le symbole.

45 Ricœur parle aussi de *schèmes*, terme dont l'acception kantienne nous rappelle que les mots ont une chair imaginative, que leur teneur conceptuelle ne suffit pas à en faire des représentations transparentes au réel.

effacement de la représentation classique, plutôt holistique, de l'action et de l'acteur, celle qui subsiste dans l'idée de profession et de métier – mais pour combien de temps ? Objectera-t-on que la promotion lexicale d'« opérateur » va de pair avec la défense de l'efficacité, et que cette valeur est tout à fait honorable ? L'objection est certainement recevable ; à condition qu'on n'oublie pas que, appliquée à ce que l'on appelait naguère « services publics », par exemple, la notion d'opérateur contribue, à travers une sorte de dé-baptême, à gommer l'idée régulatrice de « service » et celle d'acteur public, donc à rendre poreuse, et bientôt indifférente, l'ancienne distinction entre entreprise publique et entreprise privée, de même qu'entre biens non marchands et biens marchands.

Maintes observations similaires ont été recueillies et analysées par le sociologue Pierre Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*⁴⁶. Dans la critique de la domination qu'il mène dans cet ouvrage – et ailleurs –, il relève les multiples procédés langagiers à travers lesquels s'exerce la *violence symbolique*, violence contre le langage et contre le régime symbolique des corps des sujets parlants, irréductibles à ces montages comportementaux qu'imaginaient le taylorisme et, plus récemment, la thérapie comportementaliste, héritiers de la « théorie » des réflexes conditionnés. Chez Ricœur, on trouve une critique similaire, en particulier lorsque, après Merleau-Ponty, il met l'accent sur « le corps propre » et, dans un registre analogue, lorsqu'il dénonce « toutes les tentatives pour dissoudre la politique dans une activité d'ingénieur »⁴⁷. Précisons toutefois que des tentatives de ce genre ne sont pas sans précédents, qu'elles trouvent nombre de thuriféraires au début du XIXe siècle ; parmi ceux-ci, on le sait, Saint-Simon, qui prône le remplacement du gouvernement des hommes par l'administration des choses ! Pour sa part, dans la ligne du propos cité à l'instant, l'herméneute défend, contre toute forme de confusion ou de dissolution sémantique, l'irréductibilité de la conception aristotélicienne de l'*ergon* « aux techniques, aux métiers, aux arts particuliers »⁴⁸. Il se retrouve ainsi très proche de la position critique d'Hannah Arendt, soucieuse, dans *Condition de l'homme moderne*, de distinguer fermement les trois formes de faire que sont le produire, l'œuvrer et l'agir.

Le concept de sagesse pratique et ses sources aristotéliciennes.

Que, dans sa réflexion, Ricœur, après Hannah Arendt, réserve une place de choix à Aristote n'est pas un hasard. L'herméneute emprunte à ce dernier trois idées majeures :

a) L'agir, avec la polarité de l'initiative et de l'institution, relève de la pratique ; celle-ci, différente en cela de l'*opération*, implique un type de rationalité autre que celui censé caractériser le discours scientifique, fort de son ambition démonstrative. « Autre », en effet, car son champ d'application normal est le contingent – c'est-à-dire ce qui peut être ou

46 Pierre BOURDIEU : *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982.

47 Paul RICŒUR : *Lectures* 1, op. cit., p. 62.

48 Paul RICŒUR : *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 218.

n'être pas, ce qui peut s'avérer autre qu'on ne supposait, ce qui peut déjouer les attentes les mieux fondées etc. –, non le nécessaire. De là, redisons-le, l'importance de la distinction entre le rationnel et le *raisonnable*⁴⁹, celui-ci impliquant l'existence d'un débat argumentatif sur le meilleur (comparativement tel), dans une situation qui est elle-même l'objet d'interprétations plus ou moins divergentes. Il arrive, certes, qu'on veuille mettre fin à un débat qui s'éternise : la décision politique et la décision judiciaire supposent un tel arrêt – légitime, toutefois, pour autant qu'existent des voies de recours contre tout arbitraire éventuel. Cette observation n'excuse en rien la surestimation du rationnel, ni ne justifie la faveur qu'on lui accorde, au détriment du raisonnable. On peut au contraire, conformément à maintes indications Ricœuriennes, avancer l'idée qu'en cherchant à soumettre à des normes de rationalité scientifique ou technique des pratiques relevant par principe du raisonnable, on ajoute à l'irrationalité qu'on prétend juguler.

b) Le choix des fins et des moyens, dans une situation marquée par la *pluralité* plus ou moins conflictuelle des acteurs, de leurs motifs et de leurs intérêts, repose sur la capacité de discernement, dont la pertinence est fruit de *l'expérience*, tout comme le tact. Ricœur plaide ainsi en faveur de la sagesse pratique⁵⁰, ou sagesse « en situation », qui supporte mal l'excès de codification⁵¹ et de transcription procédurale. Cette sagesse, c'est avant tout auprès du sage, de l'homme « prudent » ou, mieux, de l'homme de l'art qu'elle s'apprend. Tout se passe, aux yeux de Ricœur comme à ceux d'Aristote, comme si l'action était souvent en avance sur l'analyse qu'on peut en faire, ou comme si l'analyse – qui signifie décomposition – faisait courir à l'action le risque, fatal à terme, de n'être plus comprise comme l'action qui convient, celle dont est capable l'acteur qui sait *improviser* – et à qui l'on accorde une certaine liberté d'improvisation –, mais comme l'action qui s'impose parce que des décideurs le veulent ainsi, l'action que d'autres encore évaluent – ah, la vogue de *l'évaluation* ! Notons que l'on trouve, chez Marc Bloch, un exemple tristement célèbre du décalage pouvant exister entre savoir pratique et théorie, et des conséquences tragiques de ce décalage, quand le premier est soumis à la seule appréciation des supposés détenteurs de la seconde : dans *L'étrange défaite*, l'historien montre que la stratégie française, à la veille de la guerre de 1939, stratégie définie en référence à des expériences remontant à la guerre de 14-18, a empêché les responsables militaires de se préparer à l'improbable, par exemple à des changements doctrinaux d'importance chez l'adversaire.

49 On l'a déjà noté, en évoquant l'apport de l'étude intitulée « La raison pratique » (in *Du texte à l'action*) : son attachement à Kant n'empêche pas RICŒUR de signaler la confusion faite par le premier, sous couvert de « théorie », entre ces deux versants de la raison, le rationnel et le raisonnable.

50 Cf. la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée : « Le soi et la sagesse pratique : la conviction ».

51 Cf. Dans sa Préface au *Code de déontologie médicale* (Points, 1996), RICŒUR met l'accent, non seulement sur la réciprocité des devoirs du médecin et du patient, mais encore, excédant cette relation et ses règles déontologiques, sur l'existence du patient en tant que personne souffrante, qui donc appelle la sollicitude, dont on admettra qu'elle se prête mal à quelque codification que ce soit.

c) L'improvisation est libre, par définition, mais n'est pas sans guides, sans ces règles que Kant définit comme « régulatrices », non « déterminantes ». Ces guides sont surtout des formulations négatives de ce qu'il convient d'éviter de faire ; à l'instar de la fameuse Règle d'Or – « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ». Au minimum, ces guides s'expriment sous forme de limites, celles entre lesquelles se tient l'action juste – juste, Ricœur le rappelle souvent, étant plus à prendre au sens de *justesse*, qui suppose souplesse, inventivité et compromis, qu'au sens de justice formelle ou procédurale. Les limites extrêmes correspondent à deux types d'excès ; en particulier, pour n'évoquer que des règles relevant de l'éthique sociale, à l'excès d'égalitarisme – au sein de, ou en vue d'une société calquée sur un modèle holistique –, et à l'excès d'inégalité – conséquence de l'expansion d'une idéologie *individualiste* selon laquelle chacun est tenu pour le principal, sinon pour le seul responsable de ses mérites et de ses échecs. Le sens de « justesse » correspond à la vertu en acte, qu'Aristote définissait comme « juste milieu ». La traduction française risquant de laisser accroire qu'il s'agit là du genre d'attitude qui a la préférence des tièdes et des timorés, il importe de préciser que, chez le philosophe antique comme chez ses lecteurs philosophes contemporains, le milieu juste est à inventer sans cesse. Non seulement, en effet, il varie objectivement en fonction des particularités de chaque contexte (ainsi, le courage peut-il être proche, tantôt de la témérité, tantôt de la lâcheté), mais encore il est difficile de s'y tenir, subjectivement. De là que la menace du *tragique*⁵² plane sur tous les humains : nul n'est à l'abri de la tentation de la démesure⁵³ – la démesure dans l'impatience n'étant pas forcément pire que la démesure dans la patience, qui se confond alors avec la résignation, si ce n'est avec la lâcheté. On ne doit pas minimiser l'importance de la démesure dans la vie humaine, pas plus qu'on ne doit chercher à se rassurer à ce propos en réduisant la part du mal, celle des actes « exécrables. Or, pour avoir le courage de faire face à ces derniers, ne faut-il pas pouvoir *se fier* à des figurations, des témoignages de l'admirable ?

Pluralité des échelles de l'agir, pluralité des types de personnages.

À la réflexion aristotélicienne sur le type de discours congruent avec les spécificités de l'action – avec la contingence, avant tout –, se rattache la réflexion de Ricœur sur le rapport entre sens et forme de l'action. Rappelons brièvement que, dans *Parcours de la reconnaissance*, le philosophe emprunte à Bernard Lepetit, l'auteur de *Les formes*

52 On n'oublie pas l'incisif interlude, dans *Soi-même comme un autre*, intitulé « Le tragique de l'action », où sont évoqués l'affrontement passionnel et la montée aux extrêmes à laquelle ce dernier conduit. Si l'éthique se laisse instruire par le conflit tragique, c'est, nous est-il dit, grâce à la tragédie, comprise comme œuvre littéraire, comme ce genre d'œuvre dont Aristote disait qu'elle est une « mimesis praxeos », imitation créatrice de l'action qui, en nous faisant vivre quelque chose de la passion des héros, contribue à nous en délivrer.

53 Cf. La question du tragique a tout d'abord été abordée dans le tome II, *La symbolique du mal, de Finitude et culpabilité* (AUBIER, 1960). En particulier dans les pages portant sur « le nœud tragique », p. 205 s.

de l'expérience, l'idée de « jeux d'échelles »⁵⁴. Or cette idée en appelle une autre : les propriétés des entités mentionnées (collectifs ou individus particuliers) diffèrent sensiblement selon l'échelle considérée. Ainsi, à grande échelle, au regard d'un méga acteur (par exemple *Le monde de la Méditerranée sous Philippe II*, de Fernand Braudel⁵⁵), les marges ou latitudes d'action des petits acteurs paraissent quasi nulles. Au contraire, elles gagnent en importance lorsqu'on observe ces acteurs au sein de relations familiales et de voisinage, au sein de rapports intra ou inter communaux etc. Sans qu'elle mette fin au vieux débat entre partisans du déterminisme et défenseurs de la liberté, cette sorte de remarque suggère qu'en privilégiant les phénomènes et contextes macro, il est difficile de ne pas souscrire à la représentation d'un monde où les prises de l'action, pour les gens ordinaires, sont réduites, tandis que le pouvoir apparaît comme l'attribut massif, et quasi exclusif, de quelques puissants, voire de quelques puissances à l'allure d'entités systémiques – le capitalisme, par exemple ! Or, pour peu qu'on tienne cette représentation pour seule vraie (de fait, il est peu probable qu'elle soit mise en cause, car elle a pour elle l'appui des médias et d'une *doxa* façonnée en très grande partie par eux), alors on s'abstiendra probablement d'agir, la confirmant du même coup, conformément au phénomène bien connu de la « prophétie auto-réalisatrice ». Ce point a été longuement traité par Ricœur dans *Temps et récit*, où, dans les pages intitulées « Renoncer à Hegel »⁵⁶, il dénonce cette façon biaisée d'écrire l'histoire dans laquelle l'auteur s'arroge le droit d'occuper une position de surplomb, donc de pouvoir épistémique. Nous sommes ainsi invités par l'herméneute à résister à la tentation d'aligner la *compréhension* de l'histoire *se faisant* sur l'*explication* de l'histoire faite. Pourquoi faut-il résister à pareille tentation, sinon parce que, du point de vue de la rétrospection, les jeux sont faits d'avance, que l'Histoire paraît avancer et nous emporter inexorablement dans une direction déterminée, réduisant nos marges de manœuvre. Résister, en l'occurrence, c'est refuser d'être réduit au rôle de soldat condamné à se sacrifier ou à être sacrifié en vue de causes qui le dépassent, dont il ignore à peu près tout.

Peut-être l'importance accordée par Ricœur à l'échelle micro de l'interaction (l'échelle méso-sociale de l'institution, à savoir l'association, se voyant accorder une importance sensiblement moindre) s'explique-t-elle par le souci de ne pas alimenter le découragement prêt à fondre sur des acteurs – nous – dont la volonté affichée dissimule trop souvent une simple forme de velléité. Ne pourrait-on s'expliquer de la même façon les réticences, parfois vives, de l'herméneute face à une théorie sociologique comme celle de Durkheim, à laquelle il reproche son holisme, sa manière de surestimer le poids des appartenances collectives, ou encore celui de la reproduction sociale, du consensus et du conformisme ? Pourtant, force est de concéder à ces phénomènes une certaine importance si l'on veut, comme notre auteur, justifier l'usage du concept d'idéologie !

54 Cf. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 200-203.

55 L'ouvrage et l'auteur sont souvent cités dans *Temps et récit*, Tome I ; en particulier p. 146-153, 289-304.

56 L'ouvrage et l'auteur sont souvent cités dans *Temps et récit*, Tome I ; en particulier p. 146-153, 289-304.

Complémentarité de l'initiative et de l'habitude.

À l'échelle micro, le moment inaugural de l'action, l'initiative, semble clair. Un doute pourtant peut s'élever : en mettant l'accent sur ce moment, le philosophe ne chercherait-il pas à nous faire oublier le poids des déterminismes et, partant, à défendre une image flatteuse de l'homme et de son pouvoir ? L'initiative, assurément, est à ses yeux la pierre de touche, le critère principal qui permet d'affirmer qu'il y a bien action et non vaine agitation, semblant d'action, façon trop commune de faire « de nécessité vertu », comme l'on dit et comme aimait à dire Pierre Bourdieu. Mais l'initiative est plus qu'un critère épistémique : c'est, selon l'herméneute, l'une des sources principales de l'estime de soi ; laquelle forme avec la première un cercle vertueux précieux.

Savoir ce qu'il en est de l'initiative est généralement l'occasion d'après débats entre le sujet, qui proteste qu'il est libre, agissant librement, et l'*observateur*, mieux placé sans doute pour voir sa dépendance vis-à-vis de l'environnement. Il arrive cependant que le sujet s'attache lui-même à minimiser l'importance de l'initiative et l'étendue de sa capacité personnelle d'agir. Deux raisons différentes peuvent l'inciter à le faire. Ou bien, face à une action blâmable, il cherche à s'excuser, prétendant n'avoir fait que céder à des forces supérieures, destin ou passions : il tente de faire croire, voire de se persuader lui-même, que l'action qu'on lui reproche s'est faite sans lui, malgré lui ; il aurait été entraîné par des puissances dépassant sa volonté de faire, déjouant sa capacité de leur résister. Sincère ou non, le sujet tente, à travers ce genre d'excuse, de rabattre l'action qu'on lui reproche de n'avoir pas faite – fût-elle de résistance – sur un simple comportement, aisément explicable, donc excusable, par des causes multiples et enchevêtrées. Le sujet se conçoit alors volontiers – il y a là une certaine complaisance, voire de la mauvaise foi, ainsi que Sartre l'affirmait à propos même de l'émotion – comme soumis à des forces contre lesquelles il ne peut rien. Il serait une simple *victime*. Être sujet, à l'en croire, signifierait, conformément à l'étymologie, être assujéti, dépossédé de tout pouvoir d'agir, et d'abord de résister. Mais il peut également arriver, face à une action louable, que le sujet s'efface intentionnellement. Il peut certes s'agir d'une modestie feinte, mais tel n'est pas toujours le cas, contrairement à ce que prétendent maints moralistes, qui semblent prendre un malin plaisir à abattre la haute opinion que le sujet a généralement de lui-même ; qui, par exemple, soutiennent, avec Pierre Bourdieu, « qu'il y a de l'intérêt à paraître désintéressé ».

Il est vrai que, du *désintéressement*, il n'y a pas de preuve irrécusable ; il existe seulement des signes de sa présence. Au nombre de ces derniers, l'expression utilisée par l'agent lorsqu'il déclare qu'en agissant comme il l'a fait, il a « répondu », ou du moins s'est efforcé de répondre comme il convenait, face à une situation dont le sens s'est imposé à lui, face surtout à une exigence éthique, voire politique, perçue comme émanant de la situation, entendue dans l'*appel* à l'aide exprimé, avec ou sans mots, dans la présence d'autrui, un autrui « *vulnérable* ». Emmanuel Lévinas, on le sait, a écrit de fortes pages sur la situation de quasi réquisition éthique du sujet. On sait aussi que, sans aller jusqu'à le contredire, Ricœur a tenu à rappeler que toute responsabilité présuppose une marge d'initiative, que s'attache à défendre et même à accroître tout sujet désireux de se rendre

le plus disponible possible face à l'appel émané d'autrui⁵⁷. Toujours est-il – les témoignages en ce sens sont irrécusables – que des gens ont su ouvrir leur porte à des persécutés, comme spontanément, sans se laisser arrêter par l'idée qu'ils s'exposaient ainsi eux-mêmes à de terribles représailles⁵⁸. C'est dire que, d'ordinaire, nonobstant le pouvoir qu'elle a d'interrompre des processus, l'initiative est discrète, rebelle à toute pose héroïque. Il en va de l'initiative comme de la vertu, dont Aristote savait qu'elle s'exprime à la façon d'un *habitus*, celui-ci se construisant au moyen d'exercices assidus. Aussi doué soit-il, un musicien serait-il un bon musicien s'il ne s'obligeait pas à s'exercer continuellement, en veillant à ne pas se répéter, de peur de devenir le prisonnier de ses habitudes ?

La question du statut de l'*habitude* a donné lieu à de belles analyses, dans *Le volontaire et l'involontaire*⁵⁹ : Ricœur y défend la thèse que l'habitude ne mérite pas le discrédit dont elle est l'objet. Il soutient qu'avant d'être chute dans l'automatisme, elle est un frayage, une facilitation précieuse de l'action dans la mesure où elle dispense l'acteur d'avoir à prêter trop d'attention – une attention bientôt paralysante – à une multitude d'aspects dont, au début, privé qu'il est du secours de l'habitude, il ignore lesquels sont importants, lesquels sont négligeables. En ce sens, on peut dire, sans contradiction, que l'habitude est au service de l'initiative ; elle serait un peu comme l'ébauche d'une institutionnalisation de la « personne » – sujet dont Ricœur a eu raison de souligner qu'il est fait de l'intériorisation des pôles je-tu-il de l'énonciation, ainsi que des divers types de relation les unissant. Mais cette première notation en appelle une autre, utile pour dissiper le possible malentendu découlant de l'assimilation pure et simple de l'initiative à un geste de rupture radicale. Il peut certes arriver que l'initiative ait l'allure héroïque d'une rupture. Toutefois, elle correspond plus souvent à un pouvoir de reprise, dont le pouvoir de recul, plus rarement d'arrachement et de déprise violente, est l'envers. Il en va ici comme du geste du dessinateur, fait d'esquisses multiples, qui sont autant d'approximations préparant et annonçant le trait provisoirement final. Pour admettre ce point, il n'est que de veiller à bien distinguer reprise plus ou moins créatrice et répétition plus ou moins servile. La *fidélité*, souvent évoquée par Ricœur, fournit un exemple familier de la première attitude. Dans l'amitié et dans l'amour, la fidélité est « créatrice » : elle sait conjuguer continuité et invention⁶⁰.

57 La critique, fort respectueuse au demeurant, adressée à Lévinas porte, on s'en souvient sans doute, sur l'excessive dissymétrie entre l'autre, à qui revient l'initiative de l'appel, dans la relation éthique, et « je », convoqué, comme mis en demeure. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur prend pour fil conducteur de sa critique l'examen de la rhétorique lévinassienne, celle de l'hyperbole. Cf. p. 387 s.

58 Ricœur, dont la carrière d'enseignement a débuté au Chambon-sur-Lignon, n'ignorait rien du courage modeste de gens très simples qui, sur les hauts plateaux ardéchois, surent se mobiliser pour porter secours à nombre de Juifs pourchassés par les nazis.

59 Avant d'être « chute dans l'automatisme », l'habitude, soutient le philosophe, est « facilitation de l'agir », ce qui suppose qu'elle comporte une relative plasticité. (*Le volontaire et l'involontaire*, p. 264 s)

60 Sur ce thème, on lira le commentaire subtil de Jérôme PORÉE, in « Gabriel Marcel : la fidélité créatrice », *Foi et Vie*, volume CIII, n° 5, décembre 2004 (repris dans HENRIQUES F. (dir). *A filosofia de Paul Ricœur*, Coimbra, Ariadne editora, 2006.

Traditions et identités narratives.

De la fidélité, de notre capacité d'être fidèle, dépend notre aptitude à *accueillir les motifs* qui rendront notre action aussi sensée que possible. « Autant que possible » : la réserve ainsi exprimée s'impose, car la valeur d'une action et son sens même restent toujours matière à controverse. L'action admirable elle-même reste discutable ; sinon, l'admiration se confondrait avec la fascination ou l'hagiographie, le sujet renonçant à tout ou partie de son jugement personnel. L'action, redisons-le, diffère du déroulement d'un comportement plus ou moins complexe, mais également de l'exécution d'un simple caprice, dans la mesure où les motifs allégués – ceux d'arrière-plan, en tout cas – puisent une grande partie de leur sens et de leur vertu inclinante dans une, mais plus souvent dans des *traditions* dont le sujet agissant n'a qu'une conscience bornée. Le fait qu'on n'ait qu'une conscience voilée de ses propres motifs n'est pas une raison pour refuser l'idée d'un soubassement motivationnel de l'action. L'insu, et même l'oublié ou le refoulé, sont en effet des caractéristiques de l'action ordinaire, simplement humaine. Au regard de celle-ci, l'ambition d'une maîtrise totale des motifs, des moyens et des conséquences de l'action, apparaît comme un fantasme dangereux, dont on trouve probablement plus d'une trace dans le modèle de *l'homo calculator*, tellement prisé de nos jours, où le calcul des utilités passe, sinon pour la meilleure, du moins pour la plus rationnelle de nos aptitudes. Or, en dépit de sa rationalité prétendue et de son caractère conquérant, ce modèle est lui-même, en très grande partie, le fruit de traditions auxquelles il doit beaucoup. Si ce modèle paraît convainquant, n'est-ce pas parce qu'il s'ancre dans une tradition pluriséculaire, celle d'un utilitarisme souvent mis en cause par Ricœur, celle dont les premiers apologistes modernes ont été Hobbes, Mandeville et Malthus, avant Bentham ? Le modèle du calcul rationnel est une simplification, comme toute modélisation. Pourtant, ici, la modélisation est d'autant moins légitime qu'elle est plus outrageusement simplificatrice, qu'elle néglige le fait que l'information dont le sujet dispose, quant à ses intentions et préférences propres, mais aussi quant à celles des autres et quant aux ressources du milieu, est fort limitée : le plus connu, ici, n'efface pas l'inconnu. Tout au plus le refoule-t-il. À cet égard, le modèle comportementaliste est un instrument de refoulement de l'inconnu, une machinerie qui vise à rendre les sujets prévisibles, « as-sujettis », et à transformer les peuples en populations, c'est-à-dire en objets de gestion.

Ricœur s'est toujours méfié des représentations donnant à croire que la conscience est transparente à soi, qu'elle entretient un rapport immédiat à soi⁶¹. Une conscience immédiate ne serait-elle pas une conscience pauvre, pauvre de son propre fait puisqu'elle

61 Dans « Herméneutique de l'idée de révélation » (in *La révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977), RICŒUR évoque la « dialectique de l'événement et du sens ». Il précise que « c'est toute une structure de la compréhension qui se déclare ici et qui nous enjoint de renoncer à l'idée d'auto-constitution de la conscience dans une temporalité purement immanente : nous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous arrivent, au sens fort du terme : telles rencontres entièrement fortuites, tels drames, tels bonheurs, tels malheurs qui ont, comme on dit, changé le cours de notre existence » (p. 51).

dédaigne les médiations et, plus particulièrement, les traditions ? Or c'est se méprendre sur le *présent*, sur ce que c'est que vivre au présent, que couper tout lien avec le passé : c'est confondre présent et actualité, voire actualité et instantanéité. Privé de référence au passé – à réinterpréter sans cesse, il est vrai –, le présent manque d'épaisseur et ne peut pas être un terreau suffisamment nourricier pour la pensée de l'avenir. Pour faire droit à la double dialectique du présent et du passé, d'une part, du présent et de l'avenir – distinct du futur –, d'autre part, mais également pour préciser le concept d'*identité narrative*, applicable tant à un sujet personnel qu'à un sujet collectif, Ricœur a trouvé un solide appui dans les travaux de Reinhart Koselleck⁶² portant sur la complémentarité du temps vécu et du temps historiographique. C'est le thème central de *Temps et récit*.

Retenons au moins ceci, des nombreuses et amples analyses développées par Ricœur dans cet ouvrage, composé de trois tomes. Un avertissement, tout d'abord : il faut parler de traditions, au pluriel⁶³, de peur de donner consistance à l'idée fallacieuse de Tradition, au singulier, dotée, qui plus est, d'une majuscule de majesté. La Tradition est une abstraction à laquelle il n'est que trop tentant d'imputer un statut de transcendance. Au contraire, plurielles, les traditions sollicitent les sujets dans des directions de pensée – et d'attente – peu ou prou différentes. Plurielles, elles se contestent mutuellement, mais aussi se protègent les unes les autres contre la tentation de devenir, chacune, une idéologie exclusive. On ne saurait pourtant nier que, limitée par les autres, chaque tradition fait, pour ceux qui s'y reconnaissent, office de pré-orientation axiologique : elle les dispose – sans les déterminer ! – à voir le monde ou l'histoire de telle ou telle manière ; parfois comme une prison ou un lieu d'exil, parfois comme le théâtre d'un progrès, parfois comme celui d'une décadence, inexorable ou non, etc. Aucune tradition n'est invariante ; toutes se transforment, comme les mémoires personnelles ; souvent imperceptiblement, comme sous l'effet de l'usure du temps ou, au contraire, sous celui de l'attraction de quelque constellation symbolique lointaine ; parfois soudainement, sous l'effet de rencontres aussi peu prévisibles que la découverte de l'Amérique en 1492, ou encore du fait d'événements excédant les limites du pensable et de l'impensable jusqu'alors disponibles – camps d'extermination, génocides, Hiroshima etc. Plus fréquemment, les traditions se forment grâce à des emprunts⁶⁴ et se transforment au gré de croisements improbables, ou d'interprétations nées du désir de certains d'actualiser leur potentiel signifiant.

62 L'apport de cet auteur est longuement présenté et commenté dans le Tome III de *Temps et récit*, p. 300 s.

63 Le philosophe s'est à de multiples reprises intéressé au phénomène de « la » tradition. On peut se reporter, là encore, au Tome III de *Temps et récit*, p. 318 s.

64 Exemple par excellence de la constitution d'une identité narrative collective – Ricœur l'évoque souvent – : celle de l'Ancien Israël, qui a su rassembler différentes légendes et mythes « tribaux » et leur donner forme littéraire.

Mémoire et attente, contre la tyrannie du court terme.

Aux yeux de Ricœur, il n'est point de tradition sans écarts, sans hétérodoxie ni – car la tradition informe les mœurs et les pratiques tout autant que les représentations et les discours – sans hétéropraxie : c'est au prix de l'écart, donc de la non répétition de son corpus et de sa lettre – la répétition devenant fétichisation ! –, qu'une tradition peut continuer d'être inspirante. Ricœur définit parfois notre rapport aux traditions comme une relation d'*endettement*. L'expression est forte, mais elle peut être dangereuse, si l'on oublie qu'il existe des héritages abusifs, qui induisent une forme de captivité symbolique. Dans le meilleur des cas, il s'agit d'un endettement à l'égard des « promesses non tenues » du passé ; par exemple à l'égard des valeurs transmises à travers la devise républicaine française : liberté, égalité, fraternité. Si, pour la plupart d'entre nous, Français ou non, les promesses inscrites dans la devise continuent de faire sens, si elles nourrissent un projet politique valide, car universalisable, à promouvoir infatigablement, elles ne laissent pas de signaler, par contraste, maintes défaillances graves, maintes trahisons de l'idéal républicain qui s'en réclame. Ne craignons donc pas de le redire : c'est parce que, en principe, les traditions sont les matrices de leurs projets que les sujets agissants ne se lancent pas « à corps perdu » dans l'action ; c'est à partir d'un passé plus ou moins lointain – ce peut être un passé d'emprunt, voire un passé fictionnel – qu'ils parviennent à dessiner un avenir, leur avenir ; c'est grâce à une sorte de visitation continue du passé, grâce à une mémoire – la leur, sur laquelle sont greffées d'autres mémoires –, que leur action se trouve dotée d'un « horizon d'attente ». Sans cet horizon, redessiné par ces fictions littéraires que sont les utopies, l'action deviendrait myope, condamnée au *court terme*, c'est-à-dire à une temporalité qui, de fait, est celle du profit spéculatif, pour les uns, de l'adaptation forcée, pour les autres.

Au fond, il en va des traditions comme, à l'échelle individuelle, des habitudes, tant corporelles qu'intellectuelles : dans le meilleur des cas, les unes et les autres contribuent à rendre le monde familier – ce qui peut vouloir dire aussi, et au mieux, qu'elles instituent ou aménagent une place symbolique pour l'*étranger*, en particulier en corrigeant les valeurs opposées que, devenue idéologie, la *doxa* attache au lointain et au proche. Rendre le monde familier, n'est-ce pas le rendre habitable *pour tous* ? Encore faut-il le vouloir et, pour ce faire, cesser de mépriser les utopies, cesser de les condamner sous prétexte qu'elles prépareraient fatalement un régime de terreur. Mais l'éloge des traditions et des utopies qu'elles véhiculent, nécessaire quand l'amnésie et l'aboulie menacent, ne doit pas signifier qu'on doive renoncer au droit d'inventaire. Ne pas user de ce droit, ce serait transformer les traditions en pièges où se prend et se perd la pensée symbolique. Alors, pour reprendre les termes de Gadamer, elles cesseraient d'être au service du jugement, en le nourrissant, pour ne plus servir que de dispositifs rhétoriques et idéologiques destinés à la reproduction des préjugés.

Se référer à une tradition, ce n'est donc pas fatalement faire preuve de conformisme. Ce ne l'est pas, tant que l'on met en œuvre le droit d'inventaire évoqué à l'instant. Celui-ci, équivalent au droit à l'examen critique, nous a lui-même été légué par ... une tradi-

tion : celle de la modernité. Mais, on ne peut l'ignorer, celle-ci est en passe d'être disqualifiée par une post-modernité qui entend, elle, liquider tout héritage. Pour sa part, quelle qu'ait été son intention de rompre avec de plus anciennes traditions, la jeune tradition des *Lumières* ne les a pas chassées : elle s'est généralement ajoutée à elles, tout en les contraignant à se transformer. L'exemple le plus frappant de ces rapports embrouillés, qui se réfractent dans l'épaisseur des motivations des acteurs, est sans doute celui des *droits de l'homme* – dont fait partie le droit d'opiner librement et publiquement, donc aussi de critiquer ouvertement : ces droits, la tradition catholique, dans son état le plus ancien, les refusait sous prétexte qu'ils étaient, selon elle, une négation expresse du droit de Dieu. Or, désormais, les droits de l'homme font partie de l'univers axiologique que la tradition catholique transformée entend assumer. On pourrait faire des remarques similaires à propos des valeurs de la charité et de la solidarité, longtemps tenues pour antagoniques, mais qui se trouvent aujourd'hui quasiment réconciliées au sein d'une tradition élargie, commune à des familles de pensée d'ascendances diverses.

Au croisement de l'autonomie et de l'hétéronomie : la narrativisation de soi.

L'un des maître-mots de la modernité, « autonomie », n'est-il pas pourtant, contrairement à ce qu'on vient de suggérer à propos des échanges entre des traditions qui semblaient jusqu'alors fort peu compatibles, l'occasion d'un *dissensus* grave, et persistant ? Beaucoup, au nom de la modernité, ont voulu que cette référence devînt normative, tant dans l'éducation que dans l'éthique et la politique des sociétés contemporaines. Quant à lui, sans pour autant refuser toutes les aspirations qui ont trouvé à s'y exprimer, Ricœur n'a pas craint d'interroger ce vocable vénérable et de mettre en cause certaines de ses connotations ; celles en particulier qui, évoquant l'indépendance et l'autarcie, tendent à nous faire oublier ou mépriser les phénomènes « normaux » d'interdépendance et de coopération. La critique ricœurienne croise ici, à nouveau, celle formulée naguère par Lévinas, lorsqu'il dénonçait la « suffisance » du sujet prétendument autonome. C'est ainsi que, dans l'étude intitulée « La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect »⁶⁵, l'herméneute met en cause, à travers l'importance accordée à l'autonomie, ce qu'il appelle une « notion insolente de la santé, qui tend à ériger la norme, au sens de moyenne, en norme, au sens d'idéal ». Cette « notion insolente », précise-t-il, « consiste à se glorifier de sa 'bonne santé' » ; on pourrait dire, tout aussi bien : à se glorifier de sa compétence à être autonome. Le sentiment de puissance, ajoute-t-il, nous fait dire : « je peux ceci, je peux cela. La maladie, dès lors, ne peut se définir qu'en terme d'impuissance »⁶⁶.

65 In *Le Juste* 2, p. 215

66 *Le Juste* 2, p. 219.

Faut-il renoncer à l'idée d'autonomie ? Tel n'est pas l'avis de Ricœur. Cependant, une expression récurrente, chez lui, précise les limites par rapport auxquelles l'autonomie fait sens : le sujet, écrit-il, est « agissant et souffrant ». Cette formule reconnaît au sujet une double figure : celle de l'acteur, à ce titre plus ou moins autonome – dans les limites des rôles qu'il est prêt à assumer ou qui lui sont confiés ! –, et celle du patient, qui pâtit du fait que, comme celles d'autrui, ses initiatives ou ses refus d'agir ont des conséquences qui échappent largement à son contrôle – on reconnaît là le thème des effets intentionnels –, le cours d'action lancé par chacun interférant avec celui d'autrui et l'hypothéquant souvent. Parler d'accidents, à ce propos, ne serait-ce pas tenter de défendre à tout prix l'image – sans doute une illusion – d'un sujet dont l'action se déroulerait sous le signe de la maîtrise, sinon de la toute-puissance ? Au contraire, sans rien concéder au misérabilisme, l'expression « sujet agissant et souffrant » est une invitation à consentir à nos limites, qu'il ne serait pas « sage » de ne pas reconnaître. Comment en effet oublier que, quand bien même l'on a de bonnes raisons de parler d'initiative, à propos de ce que le sujet fait, celui-ci s'engage à agir dans des conditions qu'il n'a pas voulues ?⁶⁷ De fait, Ricœur nous recommande, non d'abandonner toute référence à l'autonomie, mais de conjuguer cette idée avec celle d'*hétéronomie* ; laquelle, au demeurant, fait écho à une expérience proprement instituante – mais qu'il nous déplaît souvent de reconnaître, tant nous en éprouvons de l'humiliation : nous avons été *enfants* avant que d'être adultes, et quelque chose de l'enfance, de ses craintes mais aussi de ses rêves et des contes qui les ont alimentés, survit en nous. D'où vient que nous en éprouvons de la honte ? On ne peut, à ce propos, que renvoyer aux belles pages de *Le Volontaire et l'involontaire* consacrées aux âges de la vie⁶⁸, chaque âge portant en lui un modèle singulier d'humanité, un modèle qui ne saurait être mis en série, intégré à un ordre de perfectionnement croissant, comme si rien de l'enfance ne devait plus survivre chez l'adulte. Au sein d'un tel ordre – celui qui correspond à différents degrés de pouvoir sur l'environnement, l'enfance et la vieillesse, comme la maladie dont il vient d'être question, sont réputées avoir moins de valeur que l'âge adulte. Pourquoi, sinon parce que l'on confond autonomie et indépendance ? Alors qu'indépendance et dépendance sont des contraires, autonomie et hétéronomie sont des complémentaires ; à ce titre, chacun ne fait sens que couplé avec l'autre. Rien, pour clarifier ce point, ne saurait remplacer la lecture du texte intitulé « Autonomie et vulnérabilité », où l'on peut lire ceci :

« Non contents de s'opposer, les deux termes [autonomie et vulnérabilité] se composent entre eux : l'autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable. Et la fragilité ne serait qu'une pathologie, si elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome, parce qu'il

67 Ricœur insiste aussi, à l'inverse, sur l'apport de la réflexion de von Whrigt, qui plaide en faveur d'une délimitation du déterminisme. « L'argument de cet auteur, écrit-il, repose essentiellement sur la théorie des systèmes. Selon lui, seule est pensable la notion de système partiel clos, excluant par conséquent l'extrapolation à l'univers entier conçu comme système de tous les systèmes ». Il ajoute, continuant de se référer au même auteur, qu'« on apprend à isoler un système clos essentiellement en mettant en action le système », en intervenant en lui ou sur lui. (*Du Texte à l'action*, op cit., p. 172-173).

68 *Le Volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 402 s.

l'est dès toujours d'une certaine façon [...]. On peut s'attendre à ce qu'un pareil paradoxe [...] n'admette pas de solution spéculative, mais une médiation pratique, une pratique combattante comme le fut le sapere aude »⁶⁹.

Ce final très kantien – il figure en effet au cœur de l'Opuscule : *Qu'est-ce que les Lumières ?* – lève tout risque de méprise : la critique de l'autonomie, chez Ricœur, n'est pas sa répudiation, mais une manière de cribler, parmi les multiples significations de ce terme, celles qui sont les plus compatibles avec l'idée de solidarité, ou encore, pour rester dans le champ du kantisme, avec le projet du cosmopolitisme.

À partir de ce qui précède, faisons un pas supplémentaire en direction d'un *topos* cher à Ricœur : le récit. À maints égards, répétons-le, le discrédit de l'hétéronomie est semblable à celui de l'enfance, l'un et l'autre s'exprimant sous la forme d'un discrédit plus général : celui du récit à l'époque contemporaine. Qu'est-ce pourtant que le récit ? C'est une construction symbolique complexe qui, en principe, confère un semblant de cohérence à la succession des événements (heureux ou malheureux, accidentels ou intentionnels) surgissant dans une vie – individuelle ou collective. Tout événement faisant peu ou prou rupture dans le continuum des répétitions et des mini changements – Ricœur a pu, pour parler de certains événements, user du terme de « surrection », sémantiquement proche d'insurrection. Ainsi fait-il à propos des événements de Hongrie, en 1956 – la question de son sens se pose, sous la forme de la question de son intégration dans une totalité signifiante. Mais comment envisager une telle intégration sans trahir la valeur de l'événement, de sa singularité ?

Pour ce faire, il n'est pas d'autre ressource que le récit. Celui-ci fait partie, moins des traditions – encore que quasiment toutes aient pour noyau un ou plusieurs récits fondateurs –, que des ressources de symbolisation « traditionnelles ». Le récit n'a heureusement pas connu le sort de la plupart des traditions : il subsiste, dans la culture contemporaine, en tant que forme littéraire éminemment plastique. Il subsiste grâce à cette plasticité. Néanmoins, comme Walter Benjamin le notait naguère⁷⁰, son rôle décroît, en tant que forme symbolisante, en tant que matrice susceptible de donner forme et sens à notre rapport au temps, à l'histoire, à soi, aux autres et au monde : n'est-il pas remplacé, de plus en plus, par le *curriculum vitae*, degré presque zéro du récit, forme de plus en plus standardisée, utilitaire, qui fait la part trop belle aux capacités labellisées, objectivement sanctionnées, et laisse dans l'ombre, voire rejette du côté du négatif l'expérience de l'échec, en dépit de son caractère souvent formateur, ainsi que les capacités « de débrouille », peu glorieuses même si l'on sait qu'elles sont utiles jusque dans les

69 *Le Juste* 2, p. 87.

70 « Il se pourrait, écrit Ricœur – faisant écho à certains propos de Walter Benjamin qui, dans *Le narrateur*, lie très étroitement récit et constitution de l'expérience –, que dans l'ère que certains appellent post-moderne, l'on ne sache plus ce que raconter veut dire. Nous avons, avec Walter Benjamin, déploré la mutation mortelle que serait le passage de l'humanité à un stade où nul n'aurait plus d'expérience à communiquer à quiconque » (*Temps et récit*, III, p. 387).

organisations les plus « rationnelles », les plus avides de couler les pratiques dans le lit des procédures ? À ce propos, il vaut la peine de rappeler, après Michel Serres, que les choses marchent parce qu'elles ne marchent pas comme elles devraient, parce que les agents font tantôt plus, tantôt moins, souvent autrement que les auteurs de procédures ne le voudraient ! Qu'il en aille ainsi, les hiérarchies ne veulent pas le savoir, tant du moins que les choses et les affaires « marchent ». Or, ce faisant, elles exposent les agents à la morsure d'un « *double bind* » qui, nul ne peut plus l'ignorer, est à l'origine d'une démorallisation et d'une fatigue générales.

Revenons au récit, dont la vertu, selon Ricœur, tient à son pouvoir de configurer, voire de reconfigurer la vie. Tout récit, du fait de son contraste signifiant avec d'autres, équivaut à la proposition d'une vie reconfigurée. L'ensemble non dénombrable des récits constitue ainsi, pour les lecteurs, une sorte d'immense laboratoire symbolique, un milieu fictionnel dans lequel ils apprennent ce que c'est que vivre avec d'autres, de quels sentiments et passions une vie est capable, quelles formes peuvent prendre la responsabilité et son contraire, l'irresponsabilité etc. Bref, le soi se comprend à travers la narration, reprise plus ou moins créatrice des ressources symbolisantes attachées au récit (mythe, épopée, autobiographie, récit d'initiation etc.), à tel ou tel type d'intrigue, à telle ou telle façon de localiser et de moduler le possible et l'impossible de l'action dans différents contextes, faits d'interdépendances plus ou moins opaques et brutales. Ainsi tout récit nous apprend-il à composer autonomie et hétéronomie, mémoire et attente. Le récit nous apprend en outre à faire place, dans notre univers éthique, à différentes formes d'altérité (autres personnages, personnages qui se révèlent autres qu'il semblait d'abord, événements prévus et surtout imprévus) ; place à la surprise, à la déception mais également à l'*admiration*, ressort trop méprisé de l'action – sans doute parce que, une fois encore, l'on oublie que l'imitation peut être créatrice et que l'admirable peut susciter à la fois l'oubli de soi et la générosité, être source de confiance en soi et en autrui.

Les récits nous offrent une mémoire du *conditionnel*. Ils permettent à chacun d'élargir sa mémoire et nourrissent sa capacité à projeter, à choisir entre des possibles, à imaginer et construire des formes de compossibilité. Grâce au récit, l'identité du sujet devient ce que Ricœur a appelé avec bonheur une *identité narrative*, qui ne saurait se réduire au déroulement d'une suite préprogrammée. C'est dire qu'à travers la pluralité des types de mise en intrigue que toute culture vivante lègue au petit d'homme – hélas, l'ombre du *fait divers*, en s'étendant, nous désapprend à goûter la richesse symbolique des intrigues⁷¹ –, le désir d'accomplissement personnel trouve à se fortifier en s'élevant tandis que, parallèlement, nous sont proposées diverses façons de nous dépandre des

71 L'idée, soutenue (par exemple dans *La condition post-moderne*, Les éditions de minuit, 1979), par Jean-François LYOTARD, de la « fin du récit », ou du moins des « grands récits », a sans doute pour origine notre propre désaffection à l'égard de cette forme littéraire traditionnelle. Si donc notre propre responsabilité se trouve engagée, le phénomène n'est peut-être pas irréversible. Toutes les traditions ne meurent pas, et certaines sont capables de se transformer, pourvu qu'elles trouvent encore des oreilles et des interprètes.

clichés et des stéréotypes, voire des images du moi, laudatives comme dépréciatives, dans lesquelles il arrive souvent qu'on se complaise.

Les limites de la responsabilité. Conflits et reconnaissance.

Insistons sur ce point : le rôle des récits est fondamental, dans l'apprentissage de la *responsabilité*. Avant d'être une notion juridique, la responsabilité est un acte d'auto-imputation qui vient en réponse à la question, actuelle ou virtuelle, énoncée par autrui : « qu'as-tu fait ? », et plus précisément, pour reprendre une expression biblique, en réponse à cette question : « qu'as-tu fait de ton frère ? ». Le sujet est un sujet éthiquement qualifié pour autant qu'il *devient* capable – cette capacité s'apprend, en effet – de se tenir pour responsable. Les deux types de responsabilité, juridique et éthique, sont en principe distincts. Or il arrive que le premier prenne le pas sur le second, étouffant la prise de conscience par le sujet de l'étendue de ses devoirs envers autrui comme envers la société et ses institutions. Inversement, il arrive que, assumant sa responsabilité éthique, le sujet se défende d'être tenu pour juridiquement responsable de certains faits dans lesquels il est impliqué. Dans « Le concept de responsabilité »⁷², Ricœur souligne le flou sémantique qui règne en ce domaine, du fait, en particulier, de l'extension de sens accompagnant l'élargissement des considérations de stricte justice (pénale), sous l'effet, sensible au civil, de la promotion de l'idée de solidarité. Aussi, usant de la prosopopée, fait-il dire à la Loi, pénale et morale :

« Vous êtes responsable des conséquences de vos actes, mais aussi responsable des autres dans la mesure où ils sont commis à votre charge ou à votre soin, et éventuellement bien au-delà de cette mesure. A la limite, vous êtes responsable de tout et de tous ».

Cette dernière formule fait écho aux propos tenus par Ivan Karamazov, l'un des personnages de Dostoïevski. Perspective grandiose, mais ô combien déroutante, sinon paralysante !

Comment, face à une telle extension du champ de la responsabilité – il n'est que de voir l'usage débridé qu'on fait aujourd'hui du « principe de précaution » ! – le sujet n'hésiterait-il pas à s'engager dans l'action, sachant combien d'effets inintentionnels peuvent en découler, combien il est démuni face à leur caractère irréversible, contre lequel la pratique du pardon⁷³, comme Ricœur l'a bien vu, après Hannah Arendt, est trop exceptionnelle pour être d'un réel secours ? Dans cette perspective, le philosophe

⁷² *Le Juste*, p. 42

⁷³ La question du pardon est amplement débattue à la fin du gros volume intitulé *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil 2000. Si, est-il écrit, le pardon est difficile, il n'est pas impossible : « il y a le pardon », et ce dernier fait couple, dans l'analyse proposée par le philosophe, avec la promesse. La question, finalement, est celle-ci, cruciale, si l'on ose dire : peut-on « délier l'agent de son acte » ? Une nouvelle question surgit alors : pardon et oubli ont-ils quelque intersection commune ?

a été amené à s'interroger, devant une cour de justice, sur le sens de la formule avancée par Georgina Dufoix, ministre de la santé en exercice au moment de « l'affaire » du sang contaminé. Il a estimé que cette formule : « responsable mais pas coupable », n'avait rien de scandaleux, quoi qu'on ait pu dire, qu'elle pouvait se justifier au regard de l'idée aristotélicienne de la juste mesure correspondant au discernement éthique. Ainsi a-t-il pu écrire :

« L'imputation a aussi sa sagesse : une responsabilité illimitée tournerait à l'indifférence, en ruinant le caractère « mien » de mon action. Entre la fuite devant la responsabilité et ses conséquences et l'inflation d'une responsabilité infinie [allusion probable à Levinas], il faut trouver la juste mesure et ne pas laisser le principe-responsabilité [allusion, cette fois, à Hans Jonas] dériver loin du concept initial d'imputabilité et de son obligation de réparer ou de subir la peine, dans les limites d'un rapport de proximité locale et temporelle entre les circonstances de l'action et ses effets éventuels de nuisance »⁷⁴.

Cette dernière réflexion montre comment, dans l'œuvre de Ricœur, s'entrecroisent éthique personnelle, éthique sociale et politique. Rien d'étonnant, du coup, à ce que le philosophe prenne très au sérieux les acquis de la sociologie de l'action et de la critique institutionnelle qui l'accompagne, qui peut déboucher sur l'appel à une forme d'invention institutionnelle dont les contours sont esquissés lorsque, à la question : « *dans la culture politique qui est la nôtre, quelle instance politique est capable de recevoir et d'abord de demander des comptes au politique ?* », il apporte ce début de réponse : c'est

« quelque chose comme une cour civique ouverte sur la société civile, valorisant les valeurs héritées de l'époque des Lumières : la publicité contre l'opacité, la célérité contre l'atémoinement, mais peut-être plus encore la prospective contre l'enlisement dans un passé qui ne veut pas passer » ; autrement dit, contre le ressassement victimaire⁷⁵.

Manifestement, la critique prend ici un tour militant. Faut-il alors accuser le philosophe de mélanger les genres ? Mais n'y aurait-il pas plus de risque encore, pour l'éthique, à les tenir entièrement séparés ? Quoi qu'il en soit, on ne saurait accuser Paul Ricœur d'ignorer que l'*indignation* qui sous-tend la position militante peut être équivoque et devenir pose, manifestation de « belle âme », comme disait Hegel en songeant à la morale kantienne, qu'il accusait – injustement – de fuir l'épreuve du réel, c'est-à-dire l'épreuve du conflit ; celle, autrement dit, de l'inévitable partialité et de l'insatisfaisant compromis⁷⁶.

Tout en en reconnaissant le caractère équivoque de l'indignation, Ricœur n'en salue pas moins son rôle précieux : autrement que l'admiration, en effet, l'indignation ajoute à la motivation un élément dynamique, quasi passionnel ; sans elle, les motifs risqueraient

74 *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 162.

75 « Citation à témoin ; la malgouvernance », in *Le Juste* 2, p. 297.

76 Cf. notre étude : « Traduction, paraphrase et compromis selon Ricœur », in *L'argumentation éthique – Hommage à René Heyer*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2016, p. 49-76

d'être des ressorts trop faibles de l'action⁷⁷. C'est dire que, à ses yeux, l'indignation ne mérite pas le reproche de n'être que réactive : ne lui doit-on pas l'approfondissement des droits de l'homme, en particulier le projet, qui s'exprime à travers la troisième génération de ces droits, de favoriser l'éveil des capacités sociales, économiques et culturelles sans lesquelles l'égalité de principe des humains et leur égalité devant la loi risquent de n'être que des fictions consolantes mais égarantes ? Au contraire, selon notre philosophe, l'analyse eidétique permet de vérifier que « *l'indignation constitue la structure de transition entre le mépris ressenti dans l'émotion de la colère et la volonté de devenir un partenaire dans la lutte pour la reconnaissance* »⁷⁸.

Arrêtons-nous sur cette dernière expression, de facture hégélienne, à laquelle Axel Honneth a su donner de riches développements. De fait, Ricœur n'a jamais cessé de commenter Hegel ni de débattre avec lui (et avec Max Weber) à propos du sens imputé par ce dernier à l'histoire, comme à propos de la rationalité « objective » prêtée aux méga-acteurs que sont censés être les États. À défaut de pouvoir préciser ce point autant qu'il conviendrait, signalons qu'on se heurte ici à la question lancinante de la *violen*ce, de la domination et des limites du pouvoir de contraindre. Mais peut-être vaut-il mieux dire, sous forme positive – pour ne pas céder à la fascination exercée par le mal, fascination qui engendre le renoncement à agir⁷⁹ –, que c'est la question de *l'autorité*, en tant qu'autre de la domination, limitation de celle-ci, qui se trouve ici posée. Pour traiter cette question, notre philosophe fait très directement référence à Hannah Arendt, qui définissait l'autorité par la capacité d'augmenter les capacités d'agir des autres. Quant à lui, il insiste sur la condition expresse de toute manifestation d'autorité : la reconnaissance de la part de ceux sur lesquels elle s'exerce. Cette reconnaissance seule confère de la légitimité. Autorité et reconnaissance suffiraient-elles à éliminer le conflit de la vie sociale ? Nullement car, comme on l'a vu à propos des modèles de cité, ceux-ci impliquent des représentations et des références axiologiques différentes, parfois incompatibles. Il fallait rappeler cela, car on reproche souvent à Ricœur un goût excessif pour la conciliation. Si tel était le cas, comment expliquer l'importance que le philosophe attache au *conflit* ? Le compromis lui-même, dont, reconnaissons-le, il se fait volontiers l'avocat, présuppose l'existence du conflit, l'une des voies qu'emprunte l'engagement éthico-politique lorsqu'il est mu par l'indignation. Ce point demande à être souligné, dans le contexte actuel, quand le terme même de conflit s'efface au profit d'un vocable à fonction souvent plus incantatoire que programmatique : la « *participation* ». Contre la tentation d'esquiver ou de minimiser le conflit, Ricœur ne craint pas d'affirmer que « *les interactions conflictuelles*

77 Gilbert VINCENT : « Temps de l'indignation, temps de la prophétie. Lectures Ricœurniennes », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Tome 96 n° 1, n° 2, n°3, 2016.

78 *Parcours de la reconnaissance*, p. 292.

79 Dans *Le mal – Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève, 1986, RICŒUR écrit, avec beaucoup de force : « Pour l'action, le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu » (p. 39).

sont la source de l'élargissement parallèle des capacités individuelles »⁸⁰. Si pourtant il hésite à faire une apologie sans nuances du conflit, c'est qu'il refuse de cautionner une conception de l'histoire qui, à l'enseigne de Hegel, voudrait nous persuader que le négatif des guerres et de la domination est la condition *sine qua non* de tout progrès, ou encore voudrait confier à la Révolution, conflit supposé ultime, le soin de résoudre tous les différends pratiques (économiques, politiques et culturels). Quant à lui, l'herméneute a généralement recommandé – sauf peut-être dans ses très jeunes années, où ses préférences pour un engagement politique plus radical étaient très marquées – la voie du *réformisme*, celle d'un pragmatisme critique, la critique retenant le pragmatisme de verser dans l'opportunisme et le cynisme. À ses yeux, réforme et révolution s'opposent lexicalement, non pratiquement : l'intention réformiste guide – et limite – le désir de révolution quand il risque de sombrer dans l'indéfini ; inversement, elle empêche l'utopie de se transformer en un programme inflexible et de devenir source de terreur, moteur d'une apocalypse nourrie de la haine de ce qui est, que ses imperfections voueraient à la plus imminente destruction.

Le réformisme, chez Ricœur, serait-il affaire de tempérament ? Il se peut. Toutefois, on passerait à côté de l'essentiel si l'on en restait à ce genre de diagnostic psychologique, assez dérisoire et, surtout, peu légitime du point de vue herméneutique⁸¹. Mieux vaut, et de loin, le diagnostic que, en compagnie des sociologues Boltanski et Thévenot et du philosophe Mikaël Walzer, Ricœur porte sur les sociétés contemporaines, à la lumière du pluralisme axiologique, normatif et institutionnel qui en principe les définit. Notre philosophe a su reconnaître l'importance de la réflexion de ces auteurs, eux-mêmes attentifs à l'apport de théorisations philosophiques parfois anciennes et à l'hétérogénéité des modèles de cité que l'histoire nous a transmis, élaborés dans des œuvres stylistiquement et thématiquement disparates. Quoi de comparable, en effet, entre la *Cité de Dieu*, de Saint Augustin, le *Contrat Social*, de Rousseau, le *Traité des richesses* d'Adam Smith et des ouvrages contemporains, presque anonymes, consacrés au management ? Cité ... civique, cité commerçante, de l'opinion, industrielle etc.⁸² : ces modèles ont servi de référence dans des contextes historiques variés ; ils se retrouvent dans nos sociétés, plus ou moins mêlés, après avoir souvent subi maintes transformations. Leur coexistence, sourdement ou ouvertement conflictuelle, explique, dans une même société, à une même époque, la multiplicité des espaces normatifs et la diversité des institutions sociales qui y ont été érigées. Cette pluralité offre, en principe, des ressources critiques contre tout modèle hégémonique. Mais elle a un revers : en démocratie, chaque groupe s'autorisant d'un modèle particulier, les conflits tendent à se durcir, à devenir des différends quasi insolubles.

80 *Parcours de la reconnaissance*, p. 274.

81 Le texte, en perspective herméneutique, implique une sorte de mort de l'auteur. Telle est la condition pour qu'un texte puisse se décontextualiser et se recontextualiser. Cf. « Qu'est-ce qu'un texte ? », in *Du texte à l'action*, op. cit.

82 Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

Le doute, chez Ricœur, quant aux vertus du conflit provient sans doute de là. Plus que le nombre de conflits, n'est-ce pas en effet la diversité de leurs types qui doit retenir l'attention et inquiéter ? Or, s'il est vrai que, pour des raisons éthiques, on ne saurait renoncer à trouver des solutions locales et provisoires à ces conflits, il l'est tout autant que l'on ne saurait sans mentir – mensonge politique majeur ! – s'en remettre au genre de solution que, naguère, la « révolution » était censée incarner : solution miracle, dirions-nous probablement aujourd'hui, ou plutôt, solution mystificatrice, car excédant, par définition, nos capacités limitées de « faire l'histoire ». « Trouver des solutions locales » : c'est affaire de *compromis*. Il faut pour en convenir passer outre la réputation du compromis, dans lequel on ne voit que compromission. Or, le compromis suppose courage et générosité ; tout comme la *traduction*, dans laquelle, précisément, Ricœur a vu l'une des principales manifestations de ce qu'il appelait *l'hospitalité langagière*, et le paradigme du travail du compromis.

Dialectique de la Justice et de l'amour.

Sans perdre jamais de vue la diversité des principes régulateurs des différentes « cités », Ricœur paraît s'être surtout attaché à deux d'entre eux, susceptibles de conférer, mieux que les autres, un minimum d'attrait à l'horizon d'attente de nos contemporains, un minimum de couleurs affectives à notre désir d'avenir, si fragile au regard des angoisses qui nous étreignent face à l'infigurable et du nihilisme qui les accompagne. Chez notre auteur, espoir et désir entretiennent les rapports les plus étroits. Encore « espoir » est-il un terme trop faible, comparé à celui auquel va sa préférence, celle qui s'exprime déjà chez Kant : *l'espérance*. À cette dernière convient l'image de l'horizon ; mieux qu'à l'espoir qui vise généralement des vœux particuliers, trop particuliers pour qu'aucun puisse être l'âme du courage (vertu tillichienne) d'être et de faire. Les principes auxquels Ricœur s'attache à donner ou redonner un nouveau lustre sont *la justice et l'amour*. Ce dernier couple – tout comme celui auquel renvoie le titre de *La critique et la conviction* – peut nous surprendre, et peut-être même nous choquer, nous modernes, tant il nous paraît évident que s'il y a progrès, celui-ci consiste dans le remplacement du premier par le second. D'un point de vue rationaliste, qui place volontiers la raison en fin d'évolution, l'amour n'est-il pas une référence archaïque, voire anachronique, seulement utile à qui tente de cautionner ces caricatures de la justice véritable que sont paternalisme et philanthropie ?

On pourrait en outre, pour en faire grief au philosophe, voir dans cette préférence composite l'expression du genre d'idiosyncrasie concordiste qu'on reproche à la version chrétienne de l'humanisme. Observons toutefois qu'on retrouve, sous la plume de Luc Boltanski, dans *L'amour et la justice comme compétences*⁸³, le même genre de référence double. Comment comprendre, chez Ricœur au moins, cet étrange couplage axiolo-

83 Luc BOLTANSKI, *L'amour et la justice comme compétence*, Métailié, 1990.

gique ? Pour ce faire, il convient de se reporter à une étude ancienne – elle est parue en 1954 – intitulée « Le socius et le prochain »⁸⁴. Travail herméneutique, s'il en est, puisque cette étude se présente comme un commentaire philosophique de la parabole évangélique du bon samaritain ! Or, dans ce récit, l'herméneute découvre un très vif encouragement à penser ensemble relations courtes et relations longues, relations « chaudes » et relations institutionnelles, plus froides.

Pour aller à l'essentiel de ce commentaire, disons que, visant l'universel, attentive à ne faire acception de personne, la justice prête attention au *chacun*, tandis que l'amour – et avec lui le modèle de l'ancienne charité – vise le *singulier*, l'irremplaçable, le non substituable – on se rappelle, chez Montaigne, le chant célébrant la perte de l'ami, et la formule célèbre : « parce que c'était lui, parce que c'était moi ! ». C'est dire que l'amour est sans pourquoi ; ce que déjà le mystique disait de la rose. Absence de pourquoi : défaite de la raison, ou heureuse limite de celle-ci – limite dont, longtemps, « *grâce* » a été le signifiant énigmatique ? Fidèle à son interprétation dialogique de la dialectique, soucieux de découvrir des complémentarités là où, souvent, on se borne à voir oppositions et contradictions, Ricœur n'a jamais cessé, jusque dans ses derniers écrits, de défendre la complémentarité des deux principes, justice et amour, et les deux types de relation correspondants, tout aussi précieux l'un que l'autre, d'autant plus nécessaires que chacun sert de correctif à l'autre. C'est ainsi que, dans plusieurs de ces textes, le philosophe discerne, immanente à chacun de ces deux types de relation, une logique de l'*équivalence*, pour la justice, une logique de la *surabondance*, pour l'amour : d'un côté, on ne compte pas, on laisse les comptes de côté ; chacun, dans l'amour, est incomparable, « insubstituable » – donc « sans prix », ainsi que Kant définissait la personne ; de l'autre, il faut se résoudre à compter : la justice, c'est rendre à chacun ce qui lui est dû ! Cette dualité du *chacun* et du *singulier* explique et justifie en grande partie, aux yeux de Ricœur, le doublet, plein de sens, de la morale et de l'éthique – dont le cœur est la sollicitude. Faut-il regretter qu'il en soit ainsi ? Autant regretter qu'on marche sur deux pieds, que notre centre de gravité, dans la marche ou la course, soit au-devant de nous, que nous soyons toujours dans un état de déséquilibre rattrapé !

On ne saurait clore cette lecture, une sorte de randonnée dans un paysage discursif vaste et varié qui s'offre à d'autres lectures encore, sans que parole soit rendue à Ricœur. Rappelons que la longue citation qu'on va lire sert de préface à une réflexion anthropologique sur le *don* qui trouve ses ultimes développements dans le dernier chapitre de *Parcours de la reconnaissance*, et soulignons que sa teneur est propre à confirmer la dialectique de l'action et de l'institution dont il a plusieurs fois été question dans cette étude :

« C'est la tâche de la philosophie et de la théologie de discerner [la] secrète discordance entre la logique de surabondance et la logique d'équivalence. C'est aussi sa tâche de dire que c'est seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable peut être instauré et protégé. Alors nous pouvons affirmer de bonne foi et avec

84 « Le socius et le prochain », in *Histoire et vérité*, op. cit.

bonne conscience que l'entreprise d'exprimer cet équilibre dans la vie quotidienne, au plan individuel, juridique, social et politique, est parfaitement praticable. Je dirai même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable ».

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

O que devem os estudos ricœurianos a Fernanda Henriques? Notas sobre o conflito, os estudos feministas e as narrativas alternativas.

GONÇALO MARCELO

*Licenciado em Filosofia e doutorado em Filosofia Moral e Política pela Universidade Nova de Lisboa.*¹

Introdução²

Os estudos ricœurianos são, hoje em dia, um campo de investigação em plena expansão, com particular vigor no espaço Ibero-Americano e, sobretudo, em língua portuguesa³. No entanto, nem sempre assim foi; facto relativamente fácil de constatar se nos recordarmos do carácter algo marginal que foi atribuído ao filósofo francês durante grande parte da sua carreira e que, até certo ponto, só assumiu uma presença mais central a partir do momento da sua morte em 2005. Este artigo pretende prestar homenagem àquela que é uma das maiores cultoras da sua filosofia em Portugal e que, por isso, muito contribuiu não só para a divulgação como também para o alargamento dos estudos ricœurianos aquém e além-fronteiras.

Para efeitos de concisão deste estudo, concentrarei a minha análise naquelas que me parecem ser as três principais linhas de força da contribuição de Fernanda Henriques para os estudos ricœurianos: a ênfase nas noções de conflito e de “narrativas alternativas” e a intersecção que promove entre a filosofia ricœuriana e os estudos feministas. Enquanto as primeiras duas são investigações, parece-me, que surgem da própria dinâmica da filosofia ricœuriana, a linha de força dos estudos feministas assume, na produ-

1 Gonçalo Marcelo é atualmente investigador no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) da Universidade de Coimbra, desenvolvendo um projeto de pós-doutoramento, financiado pela FCT (SFRH/BPD/102949/2014), sobre o tema da crítica da razão, em colaboração com a Columbia University (Nova Iorque) e a Católica Porto Business School, onde é igualmente professor convidado. Os seus interesses de investigação incidem na hermenêutica, teoria crítica, ética, e filosofia social e política.

2 O título deste artigo é inspirado pelo título da nota de abertura de Joaquim Cerqueira Gonçalves ao volume *A Filosofia de Paul Ricœur: Temas e Percursos* (Coimbra: Ariadne, 2006), editado por Fernanda Henriques, e intitulada “Nota de abertura: o que devemos e gostaríamos de dever a Paul Ricœur”, pp. 45-47.

3 A propósito da receção de Ricœur no espaço Ibero-Americano veja-se a introdução ao volume n.º 1 da *Ricœuriana – Revista da Associação Ibero-Americana de Estudos Ricœurianos*, da autoria de Gonçalo MARCELO, César CORREA ARIAS, Patrícia LAVELLE e Tomás DOMINGO MORATALLA “A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana”. (no prelo)

ção de Fernanda Henriques, um estatuto mais abrangente, uma vez que muitas e variadas foram as contribuições da autora para este domínio, bem para lá dos estritos limites da filosofia de Ricœur. No entanto, pela importância que assume não só para os próprios estudos ricœurianos, como também para a consistência da noção de narrativas alternativas, que me interessa explorar, penso ter cabimento analisá-la aqui. Acresce que não tenho qualquer pretensão de ser exaustivo em relação a todas as contribuições feitas por Fernanda Henriques aos estudos ricœurianos e que, como é evidente, excedem a abordagem temática que aqui proponho. Neste esforço de constante encadeamento, transmissão e retransmissão inovadora que é a hermenêutica e a história da recepção, a escolha destas linhas de força corresponde igualmente à influência que elas exerceram sobre o meu próprio trabalho. Assim sendo, poder-se-ia acrescentar uma adenda ao título do artigo, fazendo nele refletir não só a dívida dos estudos ricœurianos, em geral, ao trabalho de Fernanda Henriques, mas também a deste escriba, no seu trabalho individual e numa apropriação que é sempre, e necessariamente, subjetiva. Como, porém, esta última é a que menos importa, entremos na substância da matéria.

I – Conflito

Um dos contributos muito concretos e valiosos para a divulgação do estudo de Ricœur em Portugal que devemos a Fernanda Henriques foi a organização do encontro científico internacional *A Hermenêutica de Paul Ricœur e os percursos da Filosofia no século XX*, que teve lugar de 3 a 5 de novembro de 2005 na Universidade de Évora, cerca de seis meses após a morte do filósofo francês. No volume que resultou do evento, intitulado *A Filosofia de Paul Ricœur: Temas e Percursos*⁴, o qual reúne trinta e três textos, incluindo uma importante recolha bibliográfica sobre a presença de Paul Ricœur em língua portuguesa⁵, Fernanda Henriques publicou um pequeno mas importante artigo da sua autoria, com o título “A Esperança Escatológica e o Conflito de Interpretações”⁶.

Em rigor, não se pode dizer que o tema do conflito não tenha recebido a devida importância, ou que fosse desconhecido na obra ricœuriana. Afinal de contas, um dos seus livros mais conhecidos, e representativo da primeira fase da sua viragem hermenêutica, *O Conflito das Interpretações*, até foi um dos primeiros a ser traduzido em Portugal⁷. E a temática específica do conflito hermenêutico, e da sua centralidade na obra ricœuriana,

4 *A Filosofia de Paul Ricœur: Temas e Percursos*, coord. Fernanda HENRIQUES, *op. cit.*

5 Margarida ALMEIDA AMOEDO (coord.), “Paul Ricœur em Língua Portuguesa” in *A Filosofia de Paul Ricœur*, *op. cit.*, pp. 475-484.

6 Fernanda HENRIQUES, “A Esperança Escatológica e o Conflito de Interpretações” in *A Filosofia de Paul Ricœur*, *op. cit.*, pp. 111-114.

7 Paul RICŒUR, *O Conflito das Interpretações*, tradução de M. F. Sá Correia com prefácio de M. Dias Costa (Porto: Rés, 1989).

fora já explorada por Maria Luísa Portocarrero no início da década de 90⁸. Porém, o artigo de Fernanda Henriques é importante porque enfatiza não só a noção de conflito de interpretações como, até certo ponto, propõe o paradigma do conflito como chave possível da obra ricœuriana, tomando o conflito de interpretações “como a representação do valor efectivo do negativo e da negação na constituição do pensar e de conhecer”⁹. Recuperando a herança do kantismo pós-hegeliano de Ricœur, Henriques assinala que nesta filosofia se está a “instaurar a tensão e a luta como formas de fecundidade conceptual e de força heurística, dando, portanto, à negação um poder positivo de transformação e de desenvolvimento.”¹⁰ Levando a sério o carácter tensional do conflito de interpretações, a autora acaba por enfatizar o fundo agonístico do pensamento ricœuriano que, no seu entender, vai para lá da epistemologia e tem um carácter propriamente ontológico. Assim, não é só o carácter kantiano de filosofia dos limites que é aqui posto em evidência mas também, e sobretudo, o aspecto criativo de um *agon* que é racional mas, ao mesmo tempo, não totalmente reconciliado: o da influência hegeliana mas sem absoluto, em estrita observância de um agnosticismo filosófico quase militante, apesar da fé protestante que marcava Ricœur no plano pessoal. Revejo-me perfeitamente nesta linha de interpretação e tenho de mencionar a importância que teve no meu próprio trabalho de doutoramento no qual levei a cabo uma análise da noção de conflito e das suas múltiplas instanciações, bem como das diversas mediações e conciliações frágeis e provisórias com as quais estão em tensão, na totalidade da obra ricœuriana¹¹.

Não será talvez descabido conjecturar que esta atenção à descontinuidade e à tensão tenham também colocado Fernanda Henriques na pista das interpretações alternativas, menos usuais, mas possíveis e que suscitem, por assim dizer, um alargamento do próprio pensável. É sob esse signo que colocarei as próximas duas secções.

II – Estudos Feministas

Como referi no início, a preocupação de Fernanda Henriques com os estudos feministas ou, de forma mais lata, com os assuntos sobre as mulheres, as suas lutas históricas e os seus direitos, constitui um polo de interesse enquanto tal e transcende em muito a sua especialização na filosofia ricœuriana. Porém, estes dois mundos têm uma intersecção criativa na obra da autora, e isso com vantagens evidentes. Sobretudo, a de mostrar como, embora Ricœur não possa ser considerado um autor “feminista” em sentido estrito, a sua filosofia apresenta diversos elementos (da discussão sobre a prática historio-

8 Maria Luísa PORTOCARRERO, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricœur* (Coimbra: Minerva, 1992).

9 Fernanda HENRIQUES, “A Esperança Escatológica e o Conflito de Interpretações”, p. 111.

10 *Ibid.*

11 Gonçalo MARCELO, *The Course of Conflict. A Study in the Thought of Paul Ricœur*. (Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em Junho de 2014).

gráfica às reflexões sobre a justiça, não esquecendo a sua filosofia política e a teoria da imaginação) que podem ser úteis para pensar a condição das mulheres, para ajudar a sublinhar a importância da reparação das injustiças históricas que padeceram e que, para além de poderem ser lidos em paralelo com autoras feministas e terem imensos pontos de contacto com elas, podem mesmo contribuir para desenvolver uma filosofia que se possa reivindicar do predicado “feminista”. Assim, não são só os estudos ricœurianos que são revigorados pela inclusão de uma perspetiva tradicionalmente pouco abordada no seu seio; são também os estudos feministas que descobrem um autor inesperado e que lhes pode ser de grande utilidade.

As contribuições de Fernanda Henriques para esta intersecção estão plasmadas não só nos artigos que foi escrevendo e nas intervenções que foi fazendo sobre o assunto, como também nas obras coletivas que organizou e que juntaram diversas perspetivas que provam a fecundidade desta linha de trabalho; mencione-se, por um lado, a edição de um volume temático da revista *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* (ERRS)¹² e, mais recentemente, a co-edição, com Annemie Halsema, do volume *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*¹³, publicado pela Lexington University Press. Nos artigos que escreve para estes volumes Fernanda Henriques explora, respectivamente, as possibilidades de desenvolver abordagens ricœurianas no âmbito da história e da teologia feminista. Assim, em “The Contribution of Ricœur's Hermeneutics to a Feminist Perspective on Postcolonial Theology”¹⁴, escrito em parceria com Teresa Toldy, tenta-se desenvolver uma perspetiva de teologia feminista pós-colonial ancorada numa noção inclusiva de racionalidade, com base na hermenêutica ricœuriana. Partindo da constatação, intrínseca ao conflito de interpretações, de que o campo hermenêutico é constitutivamente fragmentário e que, portanto, a razão e o conhecimento da realidade são eles próprios limitados, Henriques e Toldy encontram então, nesta hermenêutica, a base epistemológica para rejeitar o paradigma monolítico da racionalidade tradicional, acusado de originar injustiça epistémica. Indo mais longe, detetam na obra ricœuriana um potencial emancipatório – objetivo aliás explicitamente reivindicado nas *Lectures on Ideology and Utopia*¹⁵ – e uma conceção de razão que é finita, impura, dialógica e permanentemente aberta ao diálogo; apropriada, por isso, para aprofundar a “razão pós-colonial” em toda

12 *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* vol. 4, n.º 1 (2013). Acessível em <https://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/issue/view/8>

13 *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*, edited by Annemie HALSEMA and Fernanda HENRIQUES (Lanham: Lexington, 2016).

14 Fernanda HENRIQUES and Teresa TOLDY, “The Contribution of Ricœur's Hermeneutics to a Feminist Perspective on Postcolonial Theology” in *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy*, op. cit., pp. 239-257.

15 Paul Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George TAYLOR (New York: Columbia University Press, 1986).

a sua concretude e historicidade e “ouvir as vozes subalternas” em vez de se apropriar da perspectiva delas¹⁶.

Na mesma linha encontra-se o artigo “The need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or to Pay a Debt to Women”¹⁷, publicado na supramencionada ERRS, na medida em que aquilo de que se trata é precisamente de dar atenção a vozes historicamente colocadas em posição de subalternidade. No caso, é apresentada a forma como as mulheres são tradicionalmente representadas ao longo da história e, mais especificamente, da história da filosofia, e as características que lhes são geralmente imputadas. Aquilo que se constata é que há a generalidade das histórias da filosofia silenciam as questões de género e mantêm as mulheres na posição (socialmente, simbolicamente) subalterna que, infelizmente, corresponde à tradição. E é neste contexto que, ainda com a ajuda da filosofia ricœuriana, Fernanda Henriques desenvolve a noção de “narrativa alternativa”.

III – Narrativas Alternativas

Num *Zeitgeist* como o nosso, no qual, fruto das contingências políticas recentes, expressões como “pós-verdade” ou “factos alternativos” suscitam, e por boas e fundadas razões, desconfiança... pode parecer estranho que se enfatize e defenda uma noção como a de “narrativas alternativas”. Porém, ela não só é legítima como se pode tornar necessária em determinadas circunstâncias. Para o compreender, basta invocar o quadro epistemológico do qual Fernanda Henriques parte. Se, de facto, se pressupõe que o campo hermenêutico é fragmentado e a razão finita, admite-se, *eo ipso*, a falibilidade e o carácter limitado do conhecimento humano. Se, para mais, aquilo de que estamos a falar são as práticas sociais e o capital simbólico de que são investidas quando transpostas para uma disciplina como a história, a não ser que pressuponhamos, erradamente, que 1) já vivemos no melhor dos mundos possíveis; e 2) a prática historiográfica é completamente objetiva e transpõe, por isso, sem preconceitos e condicionantes, a realidade “tal como ela é” para as narrativas que constitui, ou... pelo contrário, podemos reconhecer, através de uma avaliação ética, as imperfeições e injustiças historicamente constituídas e, para mais, a forma como podem perpassar a história “oficial” e, por isso, reforçar o seu estatuto ilegítimo (um fenómeno ao qual Ricœur provavelmente chamaria “ideologia”, no sentido pejorativo e mesmo patológico do termo).

Assim, uma narrativa “oficial” / comumente aceite pode muito simplesmente ser uma narrativa falsa e / ou injusta, que falhe o critério da adequação à realidade ou o da aceitabilidade ética. Perante isso, produzir uma “narrativa alternativa”, isto é, um agen-

16 Fernanda HENRIQUES and Teresa TOLDY, “The Contribution of Ricœur’s Hermeneutics to a Feminist Perspective on Postcolonial Theology”, *op. cit.*, p. 255.

17 Fernanda HENRIQUES, “The need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or to Pay a Debt to Women” in *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* vol. 4, n.º 1 (2013): 7-20. Disponível em <https://Ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/Ricœur/article/view/172>.

ciamento dos factos diferente do habitual mas mais verdadeiro, à luz de novas evidências históricas, e mais justo, no sentido em que quebra uma reificação anterior, pode até tornar-se um dever. Penso que é, em traços gerais, este o contexto no qual Fernanda Henriques produz a sua reflexão sobre este tema e parece-me igualmente que as “narrativas alternativas” são uma noção fértil que pode e deve continuar a ser explorada¹⁸. No caso, a “narrativa alternativa” que a autora propõe é, como se pode perceber, a de uma história que possa reparar uma “dívida” (e o uso deste termo, com forte conotação moral, é relevante) para com as mulheres. Uma dívida que é intelectual e simbólica, mas que tem efeitos reais; e que, aliás, corresponderia à reposição de uma imagem mais fidedigna e menos pejorativa do estatuto e das características da mulher. Esta preocupação abrange a história da filosofia mas é extensível à história dos costumes e práticas sociais, à história política e cultural, etc.; e é, para além disso, uma preocupação perene, na medida em que a desigualdade de género não é, infelizmente, um assunto do passado, em relação ao qual se pudesse ter uma abordagem completamente distanciada.

É precisamente por isso que Fernanda Henriques aborda a necessidade de corrigir esta injustiça histórica fazendo do presente um tempo de “iniciativa”¹⁹ (outro conceito ricœuriano, ainda que, desta feita, inspirado por Koselleck) que permita conferir à tessitura intersubjetiva de uma identidade coletiva tão importante como a das mulheres um conjunto de narrativas mais adequadas. Esse não seria, certamente, o garante de que todas as injustiças de género acabariam mas, como prova de reconhecimento, seria certamente um começo importante.

Conclusão

Findo este brevíssimo artigo, à laia de homenagem a Fernanda Henriques, cabe finalmente responder à pergunta que enforma o título: o que devem, então, os estudos ricœurianos a esta autora? Na minha opinião, devem-lhe a capacidade de abrir novas vias para a sua interpretação. Devem-lhe um ponto de vista não quietista, que reconhece a tradição mas não a toma como sagrada e que, por isso, é capaz de a transformar. Essa é uma tarefa que não é pequena, mas é valiosa. Trazer Ricœur para o palco das discussões contemporâneas, usá-lo para repensar não só o nosso passado como o nosso futuro, implica a coragem de apostar cada vez mais em abordagens deste género. E, por isso, devem os estudos ricœurianos também uma palavra de agradecimento a Fernanda Henriques.

18 Pela minha parte, tentei continuar este esforço, pensado no contexto da tessitura intersubjetiva e narrativa das identidades coletivas, e da transformação social que pode advir das lutas pelo reconhecimento, em Gonçalo MARCELO, “Identidades Narrativas, Conflitos de Interpretações e Transformação Social” in *Revista Portuguesa de História do Livro* vol. 33-34 (2014): 125-156.

19 Fernanda HENRIQUES, “The need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or to Pay a Debt to Women”, *op. cit.*, p. 14.

Sentido crítico de la hermenéutica filosófica de Paul Ricœur ¹

JESÚS CONILL

Catedrático de Filosofía en la Universidad de Valencia (España).

Fernanda Henriques es una filósofa que ha dedicado gran parte de su actividad intelectual a pensar a fondo y exponer la filosofía de Paul Ricœur. Su contribución ha sido extraordinariamente importante, de manera especial por lo que se refiere a la tarea de resaltar su sentido crítico². Y es de este aspecto, desde la perspectiva de una hermenéutica crítica, del que quisiera ocuparme en mi modesta contribución al merecido homenaje que los buenos amigos rinden a nuestra muy querida María Fernanda Henriques, prosiguiendo su significativo impulso y orientación. Aprovecho el momento para agradecer muy cordialmente a las organizadoras, en especial a Irene Borges-Duarte, su amable invitación a formar parte de ese grupo de colegas y amigos.

1. Hermenéutica compleja con significado ontológico

La hermenéutica de Ricœur tiene un desarrollo complicado, porque se verá enriquecida, a lo largo del tiempo, por la complementariedad crítica de otras corrientes de pensamiento muy influyentes, como el psicoanálisis, el estructuralismo y la filosofía analítica del lenguaje³. A lo que hay que sumar el vivo interés y aprovechamiento de las ciencias humanas por parte de Ricœur, todo lo cual produce un peculiar tipo de pensamiento muy recargado de puntos de referencia contrapuestos, que intentan armonizarse en una síntesis creativa.

A pesar de la complejidad de su pensamiento, en él puede detectarse un “propósito ontológico” de fondo, desde su preocupación por dar con la realidad de la conciencia intencional hasta el descubrimiento de la referencia metafórica y su significado; un propósito que está conectado con la superación del idealismo fenomenológico y el planteamiento ontológico de la hermenéutica heideggeriana. En virtud de esta ontología de la comprensión

1 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalidad Valenciana.

2 Fernanda HENRIQUES, “A significação ‘crítica’ de *Le volontaire et l’involontaire*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1), 1990, 49-86; “Paul Ricœur leitor e herdeiro de Kant”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61 (2), 2005, 593-607.

3 Vid., por ejemplo, Paul RICŒUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970; Antonio PINTOR RAMOS, “Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricœur”, *La ciudad de Dios*, Vol. CLXXXV, 1972; “Paul Ricœur, fenomenólogo”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VI-1979, 1980, 135-156.

hay que tener en cuenta que “porque primero pertenecemos participativamente a un mundo, ‘podemos luego preguntarnos por su sentido’”; es decir, “el ‘ser en el mundo’ precede a la reflexión” y “el ‘comprender’ tiene una significación ontológica”⁴. Lo único que ocurre es que Ricœur sigue un camino diferente al heideggeriano; la autocomprensión e interpretación ha de pasar ahora a través de la hermenéutica de los símbolos y de los textos.

Esto es lo que encontramos ya en *Finitud y culpabilidad* y proseguirá a lo largo del desarrollo de su pensamiento hermenéutico, que mantiene la tensión crítica entre la dimensión participativa en el fondo enigmático de la realidad y la distancia reflexiva. Y en este sentido Ricœur sigue una vía peculiar de “hermenéutica crítica”, que es diferente de la de Apel y Habermas, pero convergente con ella en algunos aspectos, especialmente en su filosofía práctica, ética y política.

La investigación sobre la lingüisticidad de la experiencia que lleva a cabo Ricœur no se ha perdido en un textualismo o energetismo, sino que su sentido radicalmente hermenéutico le ha conducido constantemente a reconvertir todos los pasos en instancias de autocomprensión del sí mismo. Ricœur recurre al lenguaje cifrado de los mitos para hablar de la experiencia, aunque integrando ese lenguaje mítico y simbólico en la reflexión filosófica. “Yo identifico hermenéutica con arte de descifrar significados indirectos”. Más tarde la hermenéutica de Ricœur se ampliará, pero su tránsito a la hermenéutica se produjo en un primer momento a partir de la hermenéutica de los símbolos como “descubrimiento de los signos ocultos en el lenguaje”⁵.

Ahora bien, la simbólica quedará insertada dentro del contexto de la reflexión, como muestra su decisivo texto sobre “El símbolo da que pensar”. Este texto es fundamental para entender el sentido crítico de su hermenéutica filosófica del símbolo. Según Ricœur, el pensamiento que parte de los símbolos ha de desembocar en equivalentes especulativos dentro de una ontología fundamental de la realidad humana. Pero el camino hermenéutico ha de partir siempre del símbolo. Porque es el símbolo el que da que pensar⁶. El símbolo da algo: ese algo que da es algo que pensar. Si la filosofía ya no ha de ser un pensamiento exento de presupuestos, habrá que dilucidar cuál es su punto de partida y, según Ricœur, esa será la función de la comprensión de los símbolos.

Esta hermenéutica del símbolo coincide con un momento histórico en que se ha producido un “olvido del hombre”. Precisamente en una época en que el lenguaje humano se ha convertido en un instrumento eficaz para el dominio técnico de la naturaleza y la satisfacciones de muchas necesidades humanas, ha sufrido ese mismo lenguaje y la vida humana misma un proceso de formalización y empobrecimiento, que Ricœur pretende subsanar recurriendo a las propias fuerzas modernas que han contribuido a semejante

4 Vid. M. MACEIRAS, Presentación de la edición española de *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987, p. 13.

5 Paul RICŒUR, “From Existentialism to the Philosophy of Language”, *Philosophy today*, 17/2, 1973, pp. 88-96, p. 91.

6 Paul RICŒUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 699 ss.

deterioro. Una vez más detectamos un impulso crítico, moderno, en la hermenéutica de Ricœur; semejante al existente en Apel y Habermas, pero en el caso de Ricœur, el recurso a las fuerzas o recursos modernos se entiende en el sentido de hacer uso de las ciencias humanas a nuestro alcance, con el fin de “repostar nuestro lenguaje y arrancar de la misma plenitud de la palabra”. Pues también todo ese bagaje científico ha sido un “regalo” de la “modernidad”; y, sin embargo, nuestra época parece empeñada en vaciar el lenguaje de su riqueza vital, cuando también existe “la posibilidad de llenarlo de nuevo, rememorando las significaciones más ricas y más pletóricas, las más densas, las más vinculadas al hombre por la presencia de lo sagrado”. Ricœur expresa su “esperanza de una renovación a fondo del lenguaje; por encima del desierto de la crítica, queremos nuevamente que se nos interpele”⁷.

El pensamiento hermenéutico ha de comenzar por la dimensión enigmática de los símbolos, no para quedarse exclusivamente en ellos, sino para articular esta donación de sentido a través de ellos con un pensamiento crítico. La hermenéutica partirá del símbolo, porque así se respeta el ámbito enigmático de la realidad que en ellos se expresa; pero lo que nos da el símbolo es que pensar. Por consiguiente, esa interpretación simbólica ha de seguir promoviendo el sentido dentro de un pensamiento crítico. Hay que conciliar estos dos momentos, el de la inmediatez de lo dado en el símbolo, y el de la mediación crítica.

Ahora bien, como hay un conflicto entre los símbolos y las interpretaciones, habrá que preguntarse por su verdad y validez. No basta con pensar dentro de y mediante símbolos, ya que de lo que se trata es de pensar “a partir de” ellos, hasta lograr su mejor comprensión a través de la interpretación. A esta tarea la denomina Ricœur “deducción trascendental” del símbolo: en el sentido de mostrar que hace posible un campo de objetividad. Es decir, en la medida en que los símbolos son “detectores” de la realidad humana y sirven para ir descifrando el enigma del hombre, cabría hablar de una cierta “deducción” (en sentido kantiano) del símbolo, ya que constituyen las condiciones de posibilidad del esclarecimiento e inteligibilidad de la experiencia humana⁸. Se mantiene el sentido crítico, aun cuando la expresión “deducción trascendental” no sea completamente satisfactoria.

La justificación del símbolo en virtud de su capacidad para revelar aspectos de la experiencia no tiene primordialmente el sentido reflexivo de una filosofía de la subjetividad; antes bien, el símbolo ejerce una función “ontológica”: manifiesta la vinculación del hombre con el orden del enigma y de lo sagrado, lo cual tiene un sentido de interpelación, antes que el reflexivo. El aumento en el saber contribuye primordialmente a situarnos y orientarnos en la realidad, nos advierte de nuestra pertenencia al ser. Lo que hacen primordialmente los símbolos es revelarnos algo de la experiencia, de la “situación del

⁷ *Ibid.*, p. 702.

⁸ *Ibid.* 711.

ser del hombre en el ser del mundo”⁹. De ahí que la misión del pensamiento sea partir de los símbolos para llegar a la estructura de la realidad humana. El pensamiento se sabe ligado a la contingencia de los símbolos, pero no por ello puede renunciar a su pretensión de “descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y de especulación”¹⁰, porque, si renunciara al propósito de descubrir de algún modo una cierta estructura universal, no podría seguir manteniéndose como hermenéutica crítica.

El compromiso de Ricœur con una hermenéutica crítica queda asimismo patente en sus esfuerzos por evitar la contraposición entre el momento de la participación y el del distanciamiento; el modo peculiar de Ricœur -diferente del apeliano¹¹- es a través del texto. A juicio de Ricœur, hay una complementariedad de distancia y participación, de impulso crítico y contenido experiencial a partir de la herencia cultural¹². La hermenéutica crítica de Ricœur se convierte en hermenéutica del texto: “el tipo de hermenéutica que yo ahora favorezco es el reconocimiento del significado objetivo del texto en tanto que algo diferente de la intención subjetiva del autor”¹³.

A pesar de ciertas afinidades con el estructuralismo, Ricœur también supo marcar adecuadamente las diferencias¹⁴, dado que el modelo estructuralista del lenguaje como un código autosuficiente de signos impide la emergencia de símbolos significantes. El fondo hermenéutico que impulsa a la autocomprensión no puede abandonarse, a pesar de las adquisiciones de la racionalidad estructuralista. Por muy fuerte que sea el poder de la metáfora, de la mimesis y de la poesis, la hermenéutica no puede perder de vista su horizonte de autocomprensión. El orden del texto no puede separarse del movimiento de autocreación del sí mismo y de la apropiación de las posibilidades que a partir del texto se nos ofrecen. Pues la hermenéutica está movida por una mezcla de “voluntad de sospecha” y de “voluntad de escucha”. Y su quehacer se dirige hacia una comprensión de sí mismo y del ser, tiene una proyección ontológica.

La ampliación de la hermenéutica de Ricœur al “texto”, en sentido amplio, lo sumerge en el problema de la textualidad y su mundo. De ahí que *La metáfora viva* y *Tiempo y narración* se dediquen al fenómeno de la “innovación semántica” en el plano del discurso, ya sea a través de la metáfora, ya sea mediante la narración; pero en los dos casos la innovación semántica se relaciona con la “imaginación creadora”, con un “esquematismo

9 Ibid. 712.

10 Ibid. 713.

11 Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.

12 Paul RICŒUR, “La fonction herméneutique de la distanciation”, en F. BOBON y G. ROUILLER (eds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975.

13 Paul RICŒUR, “From Existentialism to the Philosophy of Language”, p. 93.

14 Vid. el clarificador artículo de Antonio PINTOR RAMOS, “Paul Ricœur y el estructuralismo”, *Pensamiento*, 31 (1975), 95-123.

significante”¹⁵. En la metáfora se produce una innovación al producirse una nueva pertinencia (impertinente) semántica. En la narración se inventa una trama. En ambos casos “lo nuevo -lo no dicho todavía, lo inédito- surge en el lenguaje”: “la metáfora viva” (“una nueva pertinencia en la predicación”) o “una trama *fingida* ” (“una nueva congruencia en la disposición de los incidentes”)¹⁶.

Ricœur recurre a Aristóteles, para quien “metaforizar bien es percibir lo semejante”. Lo cual significa, en la interpretación Ricœur, un cambio de “distancia” en el “espacio lógico”, producido por la esquematización de una “imaginación creadora”, cuya operación “sintética” consiste en “*figurar*”, “producir nuevas especies lógicas por “asimilación predicativa”, que en principio van en contra del uso normal del lenguaje. De un modo semejante, en la trama se produce una “*síntesis de lo heterogéneo*”, a fin de “comprender mejor” mediante una cierta “esquematización”. Igual que en la metáfora, aquí funciona también una “inteligencia poética”. Lo que antes se expresaba en el poder de la metáfora, ahora ocurre mediante una trama; en ésta opera una función mimética, aplicada a la acción humana. Recurriendo de nuevo a Aristóteles, Ricœur recupera el sentido de la trama como “la *mímesis* de una acción”, exponiendo prolijamente los sentidos de la misma e insistiendo en que mediante las tramas “re-configuramos nuestra experiencia temporal”.

Si mediante la metáfora se ponía de manifiesto la vitalidad de la experiencia, mediante la narración se incide en su carácter temporal. Ahora bien, en muchos casos Ricœur plantea un problema, que rebasa el inicial enfoque estructural y puramente hermenéutico concerniente al sentido; ya que se atreve a introducir el complejo asunto de la referencia y de la pretensión de verdad de las metáforas y de las tramas narrativas. En definitiva, lo que constituye, de nuevo, un problema específicamente ontológico y metafísico dentro de la hermenéutica: “El paso de la metáfora al concepto metafísico” y la “explicitación ontológica del postulado de la referencia en el discurso especulativo”¹⁷.

Tanto en *La metáfora viva* como en *Tiempo y narración* Ricœur defiende la tesis de una peculiar referencia en el ámbito de los productos de la inteligencia poética, figuradora y fingidora. “El discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes”¹⁸. Ricœur habla explícitamente de “referencia metafórica”, entendiendo con tales términos el “poder que tiene el enunciado metafórico

15 Cfr. PAUL RICŒUR, *Tiempo y narración*, vol. I, Introducción.

16 *Ibid.*, p. 33.

17 Vid. Jesús CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 8, para esta vertiente de la hermenéutica de Ricœur.

18 Paul RICŒUR, *Tiempo y narración*, p. 35. Vid. Mario A. PRESAS, “La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de Paul Ricœur”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XIV, nº 2, julio 1988, 219-228.

de describir una realidad inaccesible a la descripción directa”. E interpreta ese poder configurador de la metáfora como “revelador de un ‘ser-cómo’, en el plano ontológico más radical”. Y lo mismo vale para el caso de la trama, cuya función referencial se halla “en la capacidad que tiene la ficción de refigurar esta experiencia temporal”¹⁹. Ricœur expone esta línea interpretativa también en su significativo artículo “The Function of Fiction in Shaping Reality”²⁰, donde insiste en el valor ontológico de la capacidad de innovación semántica de las ficciones: sirven para redescubrir la realidad.

2. Hermenéutica con sentido práctico

Ricœur ha dado otro paso en el proceso de ampliación de su hermenéutica, al plantear explícitamente el tránsito desde su hermenéutica del texto a la acción²¹. Aquí se interesa por situar la teoría hermenéutica del texto en la perspectiva de una filosofía de la acción. Porque la imaginación creadora y la inteligencia poética tienen una función esquematizadora en el orden práctico, que sirve para orientar la “redescubrimiento” práctica de la realidad social y política, mediante las ideologías, las utopías y la heurística social. El sentido crítico de la hermenéutica de Ricœur hace que se abra de un modo peculiar no sólo a la dimensión ontológica, sino también a la utopía.

La lectura de Paul Ricœur que ofrece Fernanda Henriques va en esta dirección del sentido crítico, de la utopía y la esperanza²², haciendo valer la palabra crítica y el poder de la argumentación en todos los ámbitos de la vida humana, aunque a partir del conflicto de las interpretaciones como lugar en que se experimenta la alteridad²³. La vivencia hermenéutica de la apertura al otro provoca la reflexión y puede transformar el propio pensamiento, porque nos proporciona una visión más completa. Esta nueva forma de apertura hermenéutica permite contraponerse a la perspectiva de Heidegger a través del proceso de constitución cultural del saber, porque muestra que la filosofía no comienza a partir de sí misma, sino que ha de estar abierta a la vida, a los ámbitos no filosóficos, a la alteridad de sí misma. La filosofía sólo puede ejercerse a partir de lo no-filosófico, es decir, de su propia alteridad²⁴.

19 Paul RICŒUR, *Tiempo y narración*, p. 35 y 36.

20 Paul RICŒUR, “The Function of Fiction in Shaping Reality”, *Mind and World*, XII, 2 (1979), 123-141.

21 Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, París, du Seuil, 1986.

22 Fernanda HENRIQUES, “Os limites da Racionalidade em Paul Ricœur uma exploração do tema da esperança escatológica”, in Peter PETROV, Marcelo OLIVEIRA (org.), *A Primazia do Texto*, Lisboa, Esfera do Caos, 445-451.

23 Fernanda HENRIQUES, “A Alteridade como mediação irrecusável. Uma leitura de Paul Ricœur”, [www.uesb.br/labtece/artigos/o6/ALTERIDADE EM PAUL RICŒUR: “Subjectividade e Alteridade em Paul Ricœur: A figura do trágico ao nível do viver”](http://www.uesb.br/labtece/artigos/o6/ALTERIDADE%20EM%20PAUL%20RICŒUR%3A%20Subjectividade%20e%20Alteridade%20em%20Paul%20Ricœur%3A%20A%20figura%20do%20trágico%20ao%20nível%20do%20viver), en M^a José CANTISTA (org.), *Subjectividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, 213-233.

24 Fernanda HENRIQUES, *Filosofia y literatura*, Porto, Afrontamento, 2005.

No obstante, el hecho de no aceptar la deriva heideggeriana no conduce a Fernanda Henriques a dejarse llevar por la otra posición pendular, más favorables al ejercicio de la crítica, como ha sido la representada por Habermas. En el debate sobre la universalidad de la hermenéutica, Ricœur aporta un cierto equilibrio entre las concepciones de Gadamer y Habermas sobre la hermenéutica de la tradición y el posible progreso crítico. Contando con el estudio de Robert Pierley, cuyas tesis sobre el valor de la tradición en Ricœur le parecen consistentes, Fernanda Henriques señala con acierto que lo decisivo radica en la experiencia de comunicación²⁵. Y, por otra parte, destaca un aspecto que considera importante para descubrir la auténtica posición de Ricœur y Habermas con respecto a la capacidad crítica de la hermenéutica: la hipótesis de Habermas de que el campo epistemológico de conocimiento no está constituido por la dualidad (el “díptico”) entre ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, sino por la triplicidad (el “tríptico”) entre las ciencias instrumentales, las ciencias histórico-hermenéuticas y las ciencias sociales críticas, ateniéndonos al interés y experiencia que en cada caso las impulsa.

En diálogo con *Erkenntnis und Interesse* de Habermas (especialmente con el Epílogo de 1973), Ricœur habría defendido un sentido crítico de la hermenéutica, a diferencia de Habermas, para quien el interés emancipatorio que origina y organiza el campo de experiencia a que responden las ciencias sociales críticas no se articula como una hermenéutica, sino que sería el psicoanálisis el que funcionaría como paradigma modélico. Según Fernanda Henriques, en la relación entre Ricœur y Habermas hay que destacar precisamente este aspecto de la discordancia en cuanto a la función crítica de la hermenéutica, la cual para Habermas no tendría sentido emancipador y, sin embargo, para Ricœur, sí, porque “una hermenéutica sin un proceso liberador es ciega, pero un proyecto emancipador sin experiencia histórica es vacío”²⁶. Ricœur habría integrado en la hermenéutica misma un “momento crítico”, lo cual implica también una cierta discordancia en el modo de interpretar el “poder de la racionalidad” de las presuntas ciencias sociales críticas, puesto que es imposible una crítica de las ideologías sin un enraizamiento hermenéutico en la finitud.

25 Fernanda HENRIQUES, *Habermas e Ricœur sobre a Hermenêutica ou uma convergência divergente*, Covilhã, LusoSofia: Press, 2012. Vid. también Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007 y Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

26 *Ibidem*.

O património como possibilidade de cura de memória: a propósito de Fernanda Henriques sobre Paul Ricoeur.

PAULO SIMÕES RODRIGUES

Doutorado em História da Arte, é Professor Auxiliar da Universidade de Évora, onde coordena o Centro de História da Arte e Investigação Artística – CHAIA e o Programa Doutoral FCT (Fundação para a Ciência e Tecnologia) HERITAS – Estudos do Património.

“Já não podemos dar-nos ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento”¹.

Desde o seu início, há cerca de vinte e cinco anos, que o meu percurso académico me tem favorecido com a boa fortuna de laços de amizade em que o afecto se conjuga com o respeito e a admiração intelectual, profissional e científica. Estou ligado à Fernanda Henriques por um desses laços, por uma amizade que me proporcionou o conhecimento do seu trabalho científico, designadamente dos estudos que tem realizado sobre os temas da história e da memória no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005). É então por amizade que participo neste *Liber Amicorum* dedicado à Fernanda Henriques e que o faço com uma contribuição que pretende demonstrar como através dos seus estudos sobre Paulo Ricoeur se revela a possível relevância deste filósofo para uma das minhas áreas de investigação, a teoria e crítica do património.

Num texto intitulado *Dívida e Perdão em Paul Ricoeur. Um indicador e um limite da justiça*, publicado em 2010², Fernanda Henriques reflecte sobre o modo como os conceitos de dívida, perdão e justiça se articulam no pensamento daquele filósofo. Interessa-me sobretudo o perdão, mais especificamente a relação que, segundo Fernanda Henriques, Ricoeur estabeleceu entre este conceito e a memória, com destaque para a memória de situações e acontecimentos traumáticos, em relação aos quais o perdão pode ser uma “espécie de cura”, de “finalização do seu luto”³. De acordo com a leitura de Fernanda

-
- 1 ARENDT, Hanna – *As origens do totalitarismo. Prefácio à 1ª edição*. Alfragide. D. Quixote, 2004 (4.ª edição), p. XI.
 - 2 HENRIQUES, Fernanda – *Dívida e Perdão em Paul Ricoeur. Um indicador e um limite da justiça*. Communio. Revista Internacional Católica, 3, 2010, pp. 349-356. Desde 2012 acessível através do sítio LusoSofia. Net(http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques_fernanda_divida_e_perdao_em_paul_Ricoeur.pdf).
 - 3 HENRIQUES, Fernanda – *Dívida e Perdão em Paul Ricoeur. Um indicador e um limite da justiça*. LusoSofia. Net. Covilhã, 2012, pp. 4, 6 e 7.

Henriques, em textos como *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000), *Le pardon peut-il guérir?* (1995) e *Sanction, réhabilitation, pardon* (2001)⁴, Ricœur considera que o perdão tem a capacidade de dar um futuro a essas memórias traumáticas, através do seu uso crítico, que corresponderá “à superação quer da falta de memória ou esquecimento excessivo, quer do excesso de memória, permitindo o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado do ponto de vista do outro também implicado”⁵. Ou seja, o perdão não faz esquecer as situações e os acontecimentos traumáticos, nem os faz desaparecer como ocorrências, mas inverte o seu efeito bloqueador, pois altera o sentido que lhes atribuímos e, conseqüentemente, altera o nosso olhar sobre o passado. Pode fazê-lo tanto no plano individual ou pessoal como no plano social, no quadro da vida colectiva, “onde ele é o horizonte comum da história, da memória e do esquecimento”⁶.

É nesta capacidade do perdão re-significar o passado no presente, de superar a falta de memória ou o excesso de memória, de permitir uma narrativa histórica que inclua o ponto de vista do outro, que identifique um paralelo com a ideia de património. Ou melhor, que reconheço no património a possibilidade de ser uma forma de perdão tal como o concebe Ricœur: de possibilidade de cura de memória. A minha intenção inicial foi demonstrá-lo através de dois estudos de caso: a inscrição na lista do património mundial da UNESCO do Campo de Concentração e Extermínio Nazi de Auschwitz Birkenau (1940-1945), na Polónia, em 1979, e do Memorial à Paz de Hiroshima (a Abóbada de *Genbaku*)⁷, no Japão, em 1996.

Auschwitz Birkenau e o Memorial à Paz de Hiroshima foram integrados na lista do património mundial da UNESCO pelo critério IV, enquanto exemplos excepcionais de tipologias de edifícios, ou de conjuntos tecnológicos, ou de paisagens que ilustram etapas fundamentais da história da humanidade⁸. Auschwitz Birkenau é considerado um monumento ao genocídio deliberado de judeus pelo regime nazi alemão e às inúmeras mortes de muitos outros, uma irrefutável evidência de um dos maiores crimes alguma vez perpetrado contra a humanidade. Mas é também um monumento à força do espírito humano que, em condições de extrema adversidade, resistiu aos esforços do nazismo para suprimir a liberdade e o livre pensamento, e aniquilar raças inteiras. É um lugar chave para a memória colectiva de um dos capítulos mais sombrios da história da humanidade, de transmissão e alerta às gerações mais jovens para as ameaças e as trágicas

4 Ver *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris: Seuil, 2000; *Le pardon peut-il guérir?*, Esprit, 210 (1995), pp 77-82 (publicado em português em HENRIQUES, Fernanda (org) – *Paul Ricœur e a Simbólica do Mal*. Porto: Afrontamento, 2005, pp. 35-40); e *Sanction, réhabilitation, pardon. Le juste*, Esprit, 2001, pp. 193-208.

5 HENRIQUES, Fernanda, *op. cit.*, p. 7.

6 HENRIQUES, Fernanda, *op. cit.*, p. 7.

7 *Genbaku* significa bomba atómica em japonês.

8 A integração de monumentos e sítios na lista do património mundial implica que estes sejam de um valor universal excepcional e que cumpram pelo menos um dos dez critérios de selecção definidos pela Convenção do Património Mundial da UNESCO. Ver <http://whc.unesco.org/en/criteria/>.

consequências das ideologias extremistas e da negação da dignidade humana⁹. Por sua vez, o Memorial à Paz de Hiroshima ou Abóbada de *Genbaku* corresponde à ruína do antigo Salão de Promoção Industrial do Município de Hiroshima, construído em 1914 e que foi a única estrutura a restar de pé na área onde explodiu a primeira bomba atômica, no dia 6 de Agosto de 1945. Foi preservado no seu estado de ruína como símbolo da mais destruidora força criada pela humanidade, mas também da esperança na paz mundial e na eliminação das armas nucleares¹⁰.

Auschwitz Birkenau e o Memorial à Paz de Hiroshima inscrevem-se no que podemos designar por património negativo. Isto é, lugares de conflito que se tornaram, no imaginário colectivo, repositórios de memórias negativas, mas que podem ser mobilizados para objectivos didácticos positivos, nomeadamente como avisos para que as realidades ou os acontecimentos históricos a que se reportam não se repitam¹¹. Deste modo, a sua classificação patrimonial introduziu uma re-significação do passado que pretende ser, à semelhança do perdão de Ricouer¹², uma possibilidade de cura de memória. A atestar essa re-significação do passado, as reacções das delegações da China e dos Estados Unidos da América à atribuição do estatuto de património mundial pela UNESCO ao Memorial à Paz de Hiroshima, com a primeira a questionar a decisão e a segunda a desvincular-se da mesma, por considerarem que era passível de se tornar num meio de isentar o Japão das suas responsabilidades nas causas e nos crimes da Segunda Guerra Mundial¹³.

Abordar Auschwitz Birkenau e o Memorial à Paz de Hiroshima foi, contudo, como referi atrás, uma primeira intenção, que acabou preterida a favor de um processo mais pertinente para a situação nacional e porventura, na actualidade, mais complexo politicamente. Refiro-me à formalização do conceito de *patrimónios de influência portuguesa*, iniciada por volta de 2007 e que representa uma revisão crítica dos conceitos anteriores de *património de influência portuguesa* (no singular), *património de origem portuguesa* e *património português no mundo*.

O conceito de *patrimónios de influência portuguesa* refere-se a todos os vestígios e manifestações de cultura material e imaterial que testemunham, nos cinco continentes, a história do império colonial português, e à sua valorização pós-colonial como herança

9 <http://whc.unesco.org/en/list/31>.

10 <http://whc.unesco.org/en/list/775/>.

11 MESKELL, Lynn. *Negative heritage and past mastering in Archaeology*. *Anthropological Quarterly*. vol. 75, 3 (2002), pp. 557-574.

12 A selecção do Campo de Concentração e Extermínio de Auschwitz Birkenau como estudo de caso decorreu também da convicção de Paul Ricouer de que “em termos circunstanciais, da nossa condição histórica, toda a reflexão sobre o perdão se desenrola, necessariamente, no horizonte do Shoah como sendo a figura do irreparável do século XX”. HENRIQUES, Fernanda, *op. cit.*, p. 6.

13 <http://whc.unesco.org/en/list/775/>.

cultural partilhada entre os países envolvidos. A sua origem radica na ideia de *património português no mundo*, cujo surgimento, embora ainda com datação incerta, está relacionado com a atenção recebida, a partir da década de 1980, com a XVII Exposição Europeia de Arte e Cultura (decorrida em 1983 e subordinada ao tema Os Descobrimentos Portugueses e a Europa do Renascimento) e as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses (1986-2002), pela arte e arquitectura realizadas pelos portugueses ou sob a sua influência cultural e religiosa nos territórios não europeus entre os séculos XV e XX. Essa atenção foi de natureza essencialmente historiográfica, como atestam os dois volumes da obra *História da Arte Portuguesa no Mundo* de Pedro Dias (1998)¹⁴, sendo que a convocação do conceito de património para a classificar, que pode indiciar a assunção de uma herança cultural, não pretendeu reclamá-la para Portugal, mas chamar a atenção para a sua relevância histórica, para a necessidade do seu estudo e conservação, e para o contributo que o Estado português poderá dar nesse sentido através das relações diplomáticas e de cooperação que mantém com os países cujos territórios foram antigas colónias portuguesas e que hoje detêm a propriedade desse património¹⁵. No entanto, entendendo-se o património como uma construção, representação e utilização sócio-cultural do passado no presente¹⁶, a formulação de *património português no mundo* implica a evocação de uma autoridade eurocêntrica que parece ignorar as dinâmicas da história que levaram à independência das antigas colónias, que pode ser entendida como neo-colonial e que efectivamente não admite a existência de perspectivas alternativas em relação ao significado histórico e valor patrimonial dos vestígios do passado em causa¹⁷, designadamente de uma possível perspectiva do colonizado. Assim, entre 2006 e 2010, de modo a conciliar a noção de uma herança cultural portuguesa de projecção mundial e a necessidade de captar a colaboração dos países que a herdaram, fundamental para a sua preservação, foi criada uma rede internacional no quadro da UNESCO cuja denominação substituiu a designação de *património português no mundo* pela de *património de origem e influência portuguesa*, a Rede de Património Mundial de Origem ou Influência Portuguesa ou World Heritage of Portuguese Origin (WHPO). Numa primeira fase (2006), a WHPO reuniu apenas instituições portuguesas: Universidade de Coimbra, Ministério da Cultura, IGESPAR, Comissão Nacional da UNESCO, ICOMOS Portugal e Turismo de Portugal. A sua internacionalização ocorreu em 2010, com a integração de mais

14 DIAS, Pedro – *História da Arte Portuguesa no Mundo. O Espaço do Índico (vol. I). O Espaço do Atlântico (vol. II)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998 e 1999, 2 vols.

15 SERRÃO, Vítor – *Um imperativo da política cultural: salvaguardar o património histórico-artístico português no mundo*. In SANTOS, Joaquim Rodrigues dos (coord.). *Preservar o património português além-mar. Portugueses e a salvaguarda do património edificado português no mundo*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017, pp. 19-36.

16 HARRISON, Rodney – *Heritage. Critical Approaches*. New York: Routledge, 2013.

17 HARRISON, Rodney; HUGHES, Lotte – *Heritage, colonialism and post-colonialism*. In *Understanding the politics of heritage*. Manchester University Press, 2009, pp. 238-240.

18 países, em representação de 26 bens patrimoniais¹⁸. A Rede é assumida por alguns dos seus protagonistas como um “projecto mestiço” que tem o objectivo de fazer com que Portugal desenvolva uma relação positiva, justa e igual “com os países onde estivemos desde o século XV/XVI”, de “igualdade e de justiça cognitiva usando os diferentes saberes, os nossos e os deles em pé de igualdade para construirmos um conhecimento e uma gestão e salvaguarda do imenso património a que historicamente estamos ligados”¹⁹.

A consciência das implicações culturais e dos riscos ideológicos de conceber um património português à escala global terá levado a que em 2007, quando a Fundação Calouste Gulbenkian deu início a um projecto de levantamento da arquitectura e do urbanismo de matriz portuguesa no mundo, concretizado na publicação de quatro volumes (2010-2011) e na disponibilização em acesso aberto de uma base de dados digital (2010), os seus coordenadores também tenham optado pelas designações de *património de origem portuguesa*, para o projecto e para os volumes, e *património de influência portuguesa*, para o sítio digital que acolhe a base de dados²⁰. O conceito de *património de origem portuguesa no mundo* demarca o carácter cronológico da abordagem que pondo a tónica na história das artes e do edificado, não nega “a intenção de isolar uma linhagem portuguesa”, de afirmar “a existência de uma genealogia formal que procura afirmar, internacionalmente, uma geografia de difusão que é reivindicada como identitária”²¹. O conceito de *património de influência portuguesa*, decorrente do tema de um curso de doutoramento aberto pela Universidade de Coimbra em 2010, a que não foi alheio o projecto da Fundação Calouste Gulbenkian e a criação da WHPO, por ser mais fluído, é também mais aberto à pluralidade das interpretações, mais permeável à admissão de discursos alternativos, à “hipótese de pensar, se não exactamente, ou não sempre, as trocas, pelo menos as resistências e, em especial, as híbridagens culturais que dela [da influência] resultam”²².

18 <https://www.unescoportugal.mne.pt/pt/temas/proteger-o-nosso-patrimonio-e-promover-a-criatividade/patrimonio-mundial-de-influencia-portuguesa/rede-whpo>.

19 AMENDOEIRA, Ana Paula; AGUIAR, José – *O mar foi ontem o que o património pode ser hoje, basta vencer alguns adamastores*. In SANTOS, Joaquim Rodrigues dos (coord.). *Preservar o património português além-mar. Portugueses e a salvaguarda do património edificado português no mundo*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017, pp. 298 e 299.

20 RODRIGUES, Paulo Simões – *Patrimóniopia: o património como lugar imaginário*. In ACCIAUOLI, Margarida; RODRIGUES, Ana Duarte; CASTRO, Maria João; et al. *Arte & Utopia*. s.l.: Centro de História da Arte e Investigação Artística da Universidade de Évora, DINÂMIA'CET-IUL, Centro de Estudos sobre a Mudança Socioeconómica e o Território do ISCTE-IUL Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013, pp. 106 e 107.

21 ARAÚJO, Renata – *Influência, origem, matriz*. In ROSSA, Walter, RIBEIRO, Margarida Calafate (org.). *Patrimónios de Influência Portuguesa: Modos de Olhar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 58 e 59.

22 ARAÚJO, Renata, *op. cit.*, p. 59.

Em 2015, o programa de doutoramento da Universidade de Coimbra altera a sua designação para uma enunciação no plural, *patrimónios de influência portuguesa*, e passa a inscrever-se num projecto mais amplo que recebe a mesma denominação e integra uma variante em Estudos Culturais que coloca a tónica na língua portuguesa como factor comum, logo patrimonial, à “rede de territórios com cidades de culturas diversas” que constituem o “espaço da influência portuguesa”²³. A intenção foi salvaguardar que embora o olhar que o programa de doutoramento e o projecto apontavam para o passado fosse estruturado pela história e língua portuguesas, pretendia suscitar e integrar outros modos de olhar:

*“O uso plural na designação do objecto Patrimónios, visa suscitar a pluralidade dos olhares sobre um objecto que resulta da composição de muitos outros. É, digamo-lo, a proclamação de um princípio multidimensional: não há um património com uma só origem, de um agente ou um grupo, que uma vez questionado dê sempre as mesmas respostas. Tudo depende do contexto a partir do qual se lança o olhar, sendo a influência portuguesa o operador comum que, com recurso à História, organiza e disciplina os limites, sem contudo os balizar. Influência nos diversos âmbitos e patamares da interculturalidade: formal e informal, administrativa ou espiritual, comercial ou emigracional, colonial e pós-colonial.”*²⁴

Ao admitir-se a subjectividade da perspectiva assumida e que tendo aquele património deixado de ser português, está sujeito, num contexto pós-colonial, a re-significações culturais e políticas, o propósito é claramente reconciliar as diferentes memórias do passado colonial português, das visões porventura contraditórias de ex colonizadores e colonizados. Apesar da presença de expressões que mantêm uma visão idealizada, por vezes idilicamente positiva e quase romântica, da história e da cultura portuguesas, como “gesta portuguesa” ou “celebrada alma portuguesa pelo mundo repartida”, o modos de olhar que consubstanciam os *patrimónios de influência portuguesa* não deixam incluir a dimensão do conflito, da subjugação e da contradição, como fica patente pelas ideias de que a condição moderna de Portugal enquanto mediador entre o Ocidente o Oriente foi tanto de comunicação como de domínio, e que a língua portuguesa foi, simultaneamente, um instrumento de emancipação de Roma e de evangelização ao serviço de Roma²⁵.

Por outro lado, a afirmação de que “A atitude da China em relação à herança colonial portuguesa contrasta com a ressentidamente miópica política da Índia em Goa”²⁶

23 ROSSA, Walter; RIBEIRO, Margarida Calafate – *Modos de Olhar*. In ROSSA, Walter, RIBEIRO, Margarida Calafate (org.). *Patrimónios de Influência Portuguesa: Modos de Olhar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 24 e 25.

24 ROSSA, Walter; RIBEIRO, Margarida Calafate, *op. cit.*, p. 20.

25 ROSSA, Walter; RIBEIRO, Margarida Calafate, *op. cit.*, pp. 26-28.

26 MACEDO, Helder – *Língua, comunidade e conhecimento*. In ROSSA, Walter, RIBEIRO, Margarida Calafate (org.). *Patrimónios de Influência Portuguesa: Modos de Olhar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 45.

vem colocar limites à aceitação da perspectiva do outro. Ou seja, deixa perceber alguma dificuldade em compreender que, decorrentes do processo histórico do fim do colonialismo europeu, os outros olhares sobre os patrimónios de influência portuguesa podem implicar a sua desvalorização, repúdio e até anulação. Se assim é, pois a documentação disponível não nos permite aferir o contrário, essa dificuldade limita a possibilidade do efeito reconciliador dos *patrimónios de influência portuguesa*.

Embora se concentre numa perspectiva temporal e espacial, a proposta dos *patrimónios de influência portuguesa* não pode ser alheia ao facto de constituir, em si mesma, uma construção cultural, social e política. Por isso, deverá incluir o seu auto-reconhecimento enquanto processo de patrimonialização, o que implicará, por sua vez, o reconhecimento da legitimidade histórica da recusa do seu valor patrimonial. Será também necessário equacionar bens patrimoniais de valor negativo, como o Campo de Concentração do Tarrafal em Cabo Verde, candidato à integração na lista do Património Mundial da UNESCO, e o Cais do Valongo no Rio de Janeiro, a principal porta de entrada de escravos no Brasil durante três séculos, que em 2017 passou a integrar o conjunto de bens considerados património da humanidade pela UNESCO. À semelhança dos supracitados exemplos de Auschwitz Birkenau e do Memorial à Paz de Hiroshima, o património negativo do colonialismo português possibilita, retomando a referência da leitura de Paul Ricœur por Fernanda Henriques, “fazer memória das vítimas pela narrativa. Contar e recontar as atrocidades, as tragédias, as profundezas do sofrimento humano, é o caminho que resta a uma racionalidade que não pode explicar tudo, constituindo, por isso, o dever básico da humanidade”²⁷.

Somente a partir de uma auto-reflexão crítica sobre o seu próprio processo de patrimonialização e da admissão da legitimidade histórica da possibilidade limite da sua recusa, os patrimónios de influência portuguesa poderão constituir uma efectiva possibilidade de reconciliação, de cura de memória do passado colonial. A partir desse reconhecimento será possível transitar para uma nova cultural patrimonial que também abranja as apropriações e transformações pós-coloniais das memórias e dos vestígios materiais do colonialismo, mesmo quando os tenha irremediavelmente alterado ou tornado quase irreconhecíveis, incorporando tanto significados positivos como negativos, de modo a representar a complexa amplitude das dinâmicas civilizacionais e das vicissitudes da história²⁸.

27 HENRIQUES, Fernanda, *op. cit.*, p. 13.

28 RODRIGUES, Paulo Simões – *Património, Tempo, Espaço e Civilização: o “património de origem portuguesa no mundo” como pretexto para uma nova cultura patrimonial*. In ROCHA-CUNHA, Silvério da; MARUJO, Noémi; TEIXEIRA, Cláudia et al. *Tópicos Transatlânticos. Emergência da Lusofonia num Mundo Plural*. Évora: Universidade de Évora – Escola de Ciências Sociais, 2012, pp. 109-112.

Bibliografia

- ARENDT, Hanna – *As origens do totalitarismo*. Alfragide. D. Quixote, 2004 (4ª edição).
- DIAS, Pedro – *História da Arte Portuguesa no Mundo. O Espaço do Índico (vol. I). O Espaço do Atlântico (vol. II)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998 e 1999, 2 vols.
- HARRISON, Rodney – *Heritage. Critical Approaches*. New York: Routledge, 2013.
- HARRISON, Rodney; HUGHES, Lotte – *Heritage, colonialism and post-colonialism*. In *Understanding the politics of heritage*. Manchester University Press, 2009, pp. 234-269.
- HENRIQUES, Fernanda (2012) – *Dívida e Perdão em Paul Ricœur. Um indicador e um limite da justiça*. LusoSofia.Net. Covilhã, pp. 3-13.
- MESKELL, Lynn. *Negative heritage and past mastering in Archaeology*. *Anthropological Quarterly*. vol. 75, 3 (2002), pp. 557-574.
- RODRIGUES, Paulo Simões – *Património, Tempo, Espaço e Civilização: o “património de origem portuguesa no mundo” como pretexto para uma nova cultura patrimonial*. In ROCHA-CUNHA, Silvério da; MARUJO, Noémi; TEIXEIRA, Cláudia et al. *Tópicos Transatlânticos. Emergência da Lusofonia num Mundo Plural*. Évora: Universidade de Évora – Escola de Ciências Sociais, 2012, p. 109-112.
- RODRIGUES, Paulo Simões – *Patrimóniopia: o património como lugar imaginário*. In ACICIAUOLI, Margarida; RODRIGUES, Ana Duarte; CASTRO, Maria João; et al. *Arte & Utopia*. s.l.: Centro de História da Arte e Investigação Artística da Universidade de Évora, DINÂMIA'CET-IUL, Centro de Estudos sobre a Mudança Socioeconómica e o Território do ISCTE-IUL Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2013, pp. 101-110.
- ROSSA, Walter, RIBEIRO, Margarida Calafate (org.). *Patrimónios de Influência Portuguesa: Modos de Olhar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015
- SANTOS, Joaquim Rodrigues dos (coord.). *Preservar o património português além-mar. Portugueses e a salvaguarda do património edificado português no mundo*. Lisboa: Caleidoscópio, 2017.

Webgrafia

<http://whc.unesco.org/en/criteria/>

<http://whc.unesco.org/en/list/31>

<http://whc.unesco.org/en/list/775/>

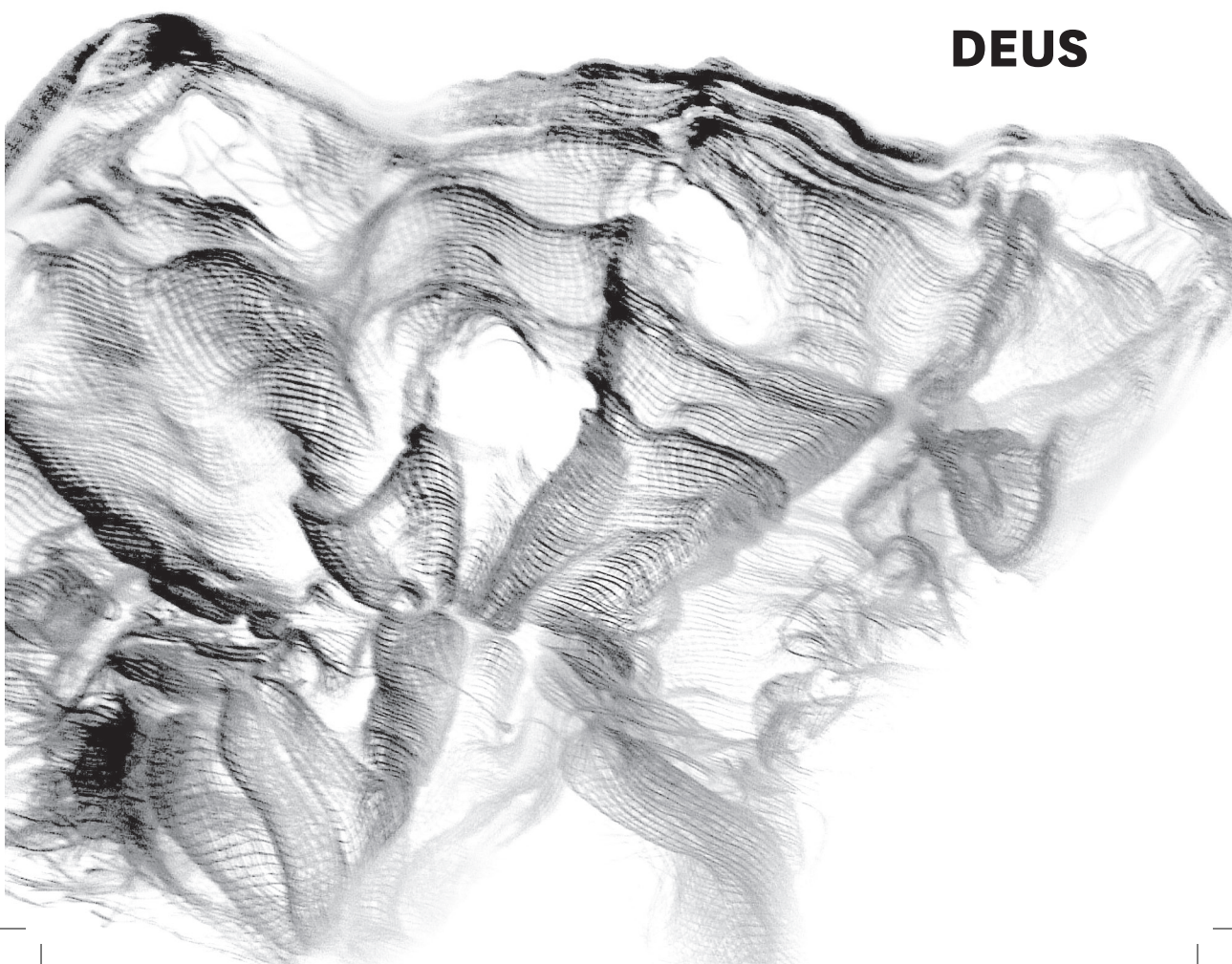
<https://www.unescoportugal.mne.pt/pt/temas/proteger-o-nosso-patrimonio-e-promover-a-criatividade/patrimonio-mundial-de-influencia-portuguesa/rede-whpo>



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Temas de uma vida

DEUS



A Paronímia. Santo Anselmo entre Clássicos da Filosofia da Linguagem

MARIA LEONOR LAMAS DE OLIVEIRA XAVIER

Professora associada com agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL), é, actualmente, Directora do Departamento de Filosofia. Membro da Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval (SIEPM), do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa (SCUCP) e da Comissão Científica do Doutoramento em Enfermagem da UL.

Uma das tendências que pode caracterizar a filosofia da linguagem no século XX é o descentramento do nome. A hermenêutica de Paul Ricœur é uma expressão paradigmática desse descentramento, exigindo a deslocação do foco da atenção do nome para a frase e desta para o discurso, e fazendo emergir o interesse pela referência do discurso: o mundo do texto. À luz das aquisições da hermenêutica contemporânea, a centralidade do nome torna-se uma limitação da filosofia clássica da linguagem. Todavia, entre esta e aquela há pequenos passos que vão sendo dados ao longo da história da filosofia da linguagem, que contribuem para esbater o contraste entre as referências clássicas e as conquistas do século XX. Entre esses contributos, conta-se a teoria da paronímia de Santo Anselmo. Entre os clássicos que antecedem este filósofo medieval, contam-se por certo Aristóteles e Santo Agostinho, chegando este último a defender, em *De Magistro*, que todas as palavras são nomes, porque todas as palavras são capazes de significar como nomes e, portanto, de ter alguma referência. Esta tese é uma expressão maior da centralidade do nome na análise da linguagem. Retomando o legado aristotélico da paronímia e superando subtilmente Santo Agostinho, um pensador augustiniano, como Santo Anselmo, vem advogar que há palavras cuja principal função de significação não é nomear: tal é o caso dos parónimos. A abordagem anselmiana da paronímia constitui, assim, um pequeno mas efectivo passo no caminho do descentramento do nome, ao nível da teoria da significação das palavras.

A paronímia é, com efeito, o tema central de *De grammatico*, um opúsculo que o próprio Santo Anselmo apresenta como uma “não inútil” introdução à lógica, com um estatuto separado dos seus outros escritos, e que a tradição posterior manifesta dificuldade em articular adequadamente com o restante legado da obra do arcebispo de Cantuária¹. Na verdade, o opúsculo anselmiano não é inútil, quer à produção do discurso

¹ A tradição de incompreensão de *De grammatico* é especialmente salientada por D.-P. HENRY, *The De grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy*, Publications in Medieval Studies XVIII, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1964, pp.2, 149-150, constituindo motivação particular para a recuperação do interesse do opúsculo anselmiano.

teológico², quer à evolução das teorias da significação, que se constituíam, em contexto medieval, no âmbito das disciplinas do *Trivium*, nomeadamente, da gramática e da lógica. Em *De grammatico*, Anselmo formula elementos de uma teoria da significação, que integra ordenadamente os pontos de vista lógico e gramatical sobre a significação dos parónimos. Como veremos, tais elementos têm também alcance e interesse para a história de longo curso da filosofia da linguagem, uma vez que delineiam uma concepção da relação de significação entre as palavras e as coisas, que liberta a função de nomear para a metáfora.

1. Anselmo na tradição de Agostinho: aproximação e distanciamento

Em *De grammatico*, coloca-se uma questão que dá origem a uma escolha decisiva para o ponto de vista dominante do diálogo: «quando me falas do gramático, como compreenderei do que falas: acerca deste nome ou acerca das coisas que significa?»³. A resposta imediata a esta pergunta é a escolha da segunda hipótese: aquilo de que se fala, quando se fala do gramático, não é do nome, mas das coisas ele significa. Retenhamos, desde já, o plural de “coisas”, que não é aqui irrelevante, pois “gramático”, como qualquer parónimo, significa mais do que uma coisa, pois, como veremos, tem duas significações não coincidentes entre si.

Entretanto, a escolha que é feita no diálogo de Anselmo é uma escolha muito agostiniana. Na verdade, Santo Agostinho tinha feito muito explicitamente a escolha do primado das coisas sobre as palavras, no diálogo filosófico *De magistro*, ao afirmar a prioridade do valor do conhecimento na fala⁴, numa fase particularmente crítica e, portanto, problematizadora da relação com as palavras por parte do antigo professor de retórica. Expressão disso mesmo, são as duas regras da linguagem verbal, que se formulam no diálogo de Agostinho: a regra da nominação e a regra da fala, ou da comunicação⁵. A primeira, a regra da nominação, postula que todas as palavras são nomes, o que parece ao arpejo da gramática, mas não é: nem todas as palavras são formalmente nomes, como dita a gramática, mas todas as palavras podem ser empregues como nomes, porque todas elas são signos de alguma coisa e possuem, por isso, conteúdo

2 Como tivemos já ocasião de realçar em, “A dizibilidade de Deus segundo o *Monologion* de Santo Anselmo”, in *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa, Edições Colibri / Dep. de Filosofia FLUL, 1993, pp.322-329.

3 «M. Responde mihi: cum loqueris mihi de grammatico, unde intelligam te loqui: de hoc nomine, an de rebus quas significat? – D. De rebus.» *De grammatico* [9] (Texto da ed. crítica de F. S. Schmitt, I, p.154, 7-9, reprod. em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry* 2, Paris, Cerf, 1986, p.70. Doravante: DG).

4 Como é argumentamente assumido em *De magistro* 9, 25-28 (Texto do *Corpus Christianorum* 29, ver e cor em *Bibliothèque Augustinienne* 6, 3ª ed., Paris, Desclée de Brouwer, 1976, pp.108-118).

5 Para uma análise nossa destas regras, vd. M. L. XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média*, Lisboa, Colibri, 2007, pp.97-103.

cognitivo, como aquele que a própria palavra *nomen* (nome) diz, enquanto é feita derivar de *noscere* (conhecer)⁶. A regra da nominação é uma afirmação do valor cognitivo das palavras, enquanto elas significam como nomes. Esta regra acusa decerto o centramento no nome, por parte da filosofia agustiniana da linguagem, mas em função do valor cognitivo do nome. Tal é o valor que se impõe também através da segunda regra, a regra da fala (*loquendi regula*) ou da comunicação. Esta regra descobre-se como um hábito da fala: no uso corrente das palavras, nós interpretamo-las como signos de outras coisas e não como signos delas próprias, embora esta seja também uma possibilidade de significação das mesmas palavras⁷. Na realidade, a regra, que Agostinho descobre como uma disposição habitual da linguagem verbal, acusa uma dupla significação das palavras: ou elas significam-se a si mesmas, e tal é a significação reflexiva que provê ao uso meta-linguístico da linguagem verbal; ou elas significam outras coisas, e tal é a significação habitual das palavras na conversação humana. Se esta significação não fosse habitual, como revela a regra da fala, e se tivéssemos de decidir, palavra a palavra, se se significa a si mesma ou outra coisa, o discurso tornar-se-ia demasiadamente equívoco e a comunicação ficaria comprometida. A ordenação das palavras às coisas na significação é uma exigência da comunicação e, por isso, a regra da fala é também uma regra da comunicação. Em suma, é clara a tese que resulta das duas regras de linguagem, que Agostinho explicita em *De magistro*: as palavras valem, sobretudo, para chamarem a atenção para as coisas. É este mesmo valor que Anselmo assume em *De grammatico*.

É, porém, no desenvolvimento concedido à relação de significação entre as palavras e as coisas, que Anselmo mostra distanciar-se de Agostinho. O bispo de Hipona não considerou a relação de significação senão como uma relação de semelhança, e uma plurívoca relação de semelhança, dado que a mente humana tem capacidade de associar de muitas maneiras as coisas entre si e, portanto, também as palavras e as coisas. À semelhança, era, pois, necessário juntar o *consensus* da comunidade dos falantes, a fim de garantir a unidade de sentido que a comunicação verbal requer⁸. O factor natural da semelhança e o factor positivo da convenção são os ingredientes da elaboração platóni-

6 «Aug.: Quid, si horum duorum ex uno appellata sunt uerba, ex altero nomina, uerba scilicet a uerberando, nomina uero a noscendo, ut illud primum ab auribus, hoc autem secundum ab animo uocari meruerit?» *De mag.* 5, 12. Para fundamentar a resposta afirmativa a esta pergunta, segue-se a defesa argumentada da regra da nominação: cf. *De mag.* 5, 13-16.

7 «Aug.: [...]. Qui ergo quaerit, utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam; satis enim significat ex ea parte se uelle audire, qua signum est. Si autem quaerit, utrum animal sit, multo procluius adnuam; quoniam, si tacens et nomen et animal tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id quod his duabus syllabis significatur, animus curreret, neque quidquam responderetur nisi animal, uel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale.» *De mag.* 8, 24. Para a análise dos exemplificativa do uso das palavras, que conduz à descoberta da regra da fala, vd. *De mag.* 8, 22-24.

8 «Appetunt tamen omnes quamdam similitudinem in significando, ut ipsa signa, in quantum possunt, rebus quae significantur similia sint. Sed quia multis modis simile aliquid alicui potest esse, non constant talia signa inter homines, nisi consensus accedat.» *De doctrina christiana* II, 25, 38 (Texto da ed. benedictina reprod. em Bibliothèque Augustinienne 11, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p.300).

ca do tema da linguagem⁹, que balizam a questão clássica da origem da linguagem. No entanto, nem Platão nem Santo Agostinho privilegiaram o valor cognitivo das palavras em função do seu estatuto de semelhança das coisas. Para Platão, era melhor conhecer as coisas por si mesmas do que por intermédio dos respectivos nomes, imagens passíveis de dissemelhança, como evidencia a necessidade de convenção na construção dos nomes¹⁰. Para Santo Agostinho, a semelhança entre as palavras e as coisas não é tanto um vínculo natural quanto uma associação psicológica, que supõe o primado de uma relação de conhecimento. Ora esta relação será tanto mais próxima das coisas, tanto mais directa, quanto mais ostensiva for a respeito delas. Mostrar as próprias coisas: tal é o mais genuíno desígnio de dar a conhecer, que Agostinho traça logo em fase inicial do diálogo *De magistro*¹¹. Todavia, as palavras não mostram as coisas que significam¹², ainda que nos chamem a atenção para conhecê-las¹³. Em contrapartida, Anselmo não tematiza em termos de semelhança, a relação de significação entre as palavras e as coisas, mas reconhece, em *De grammatico*, certa capacidade ostensiva das palavras: como? Tal é o que só se compreende através da teoria anselmiana da significação.

Esta teoria tem, no seu cerne, uma dupla significação que exprime um duplo vínculo cognitivo entre as palavras e as coisas: um necessário e outro não necessário. Nenhum destes dois vínculos é abordado, por Anselmo, como relação de semelhança no âmbito da teoria da significação. No entanto, o vínculo cognitivo necessário pode ser tratado em termos de ostensão. Existe, segundo Anselmo, um modo de significação das palavras que exprime um vínculo tão necessário com as coisas que pode considerar-se um modo de ostensão das próprias coisas. Só que esse modo de significação não constitui uma os-

9 Cf. *Crátilo* 383 a.

10 É certo que, por um lado, Platão considera serem as partes insignificantes das palavras elementos de semelhança natural com as coisas (cf. *Crát.* 425 d, 434 a-b) e eleva mesmo a linguagem verbal acima das outras artes miméticas, como forma de reprodução da natureza das coisas (cf. *Crát.* 423 c-e). Nessa medida, as palavras são susceptíveis de verdade (cf. *Crát.* 430 d) e providas de eficácia cognitiva (cf. *Crát.* 388 b-c, 435 d). Mas, por outro lado, os nomes, unidades principais da linguagem verbal, não são elementos simples, são construções análogas aos instrumentos das artes mecânicas (cf. *Crát.* 388 a, 424 b – 425 a), e, assim, participam não só da natureza mas também da arte. Daí que os nomes revelem ser imagens falíveis das coisas, sujeitas a parcialidade (cf. *Crát.* 432 c – 433 b), a equivocidade quanto ao género (cf. *Crát.* 436 b – 437 c) e a dependência do recurso à convenção (cf. *Crát.* 434 e – 435 c). Justifica-se, portanto, que a linguagem ocupe as posições inferiores da ordem ascendente do conhecimento (cf. *Carta VII* 342 b) e não infirme, antes confirme, a plausibilidade do princípio geral da gnosiologia platónica, segundo o qual é a partir do modelo, não da imagem, que deve proceder o conhecimento (cf. *Crát.* 439 a-b).

11 «Aug.: [...]. Ego autem illa ipsa, quorum haec signa sunt, mihi, si posses, uellem ut ostenderes.» *De mag.* 2, 4.

12 «Quid? Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil inuenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me inuenit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest; si uero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit uerbum, cum lego: et sarabarae eorum non sunt commutatae.» *De mag.* 10, 33.

13 «Hactenus uerba ualuerunt; quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent ut norimus.» *De mag.* 11, 36.

tensão das coisas na sua existência mutável, mas, antes, uma ostensão das mesmas na sua essência permanente. Esse modo de significação é, portanto, uma expressão da definição das coisas, e é tão essencial às palavras quanto é ostensivo a respeito da essência das coisas. De facto, Santo Anselmo estava persuadido de que há um vínculo necessário entre as palavras e as coisas. Como é que ele persuade dessa sua convicção racional, o leitor de *De grammatico*? Interpretando o legado aristotélico das dez categorias.

Em que é que consiste a divisão das dez categorias de Aristóteles? Anselmo formula três hipóteses de interpretação: ou é uma ostensão daquilo que cada coisa é; ou é uma ostensão das coisas que as palavras designam enquanto *voces appellativae*; ou é uma ostensão das coisas que as palavras significam enquanto *voces significativae*. A escolha de Anselmo, que visa traduzir a intenção do texto de Aristóteles, é a terceira hipótese:

«Não pretendia mostrar o que é cada coisa, nem de que coisas são apelativas as palavras, mas de quais são estas significativas.»¹⁴

Quer isto dizer que as categorias de Aristóteles não dão directamente a essência das coisas nem o modo como as palavras nomeiam as coisas, mas, sim, o modo como as palavras “significam” as coisas¹⁵. O cerne da interpretação anselmiana está neste “significar”, que é uma função das palavras.

Assim sendo, Anselmo parece exigir uma transição do plano *de rebus* para o plano *de voce*, nesta sua interpretação das categorias aristotélicas. Será isto um desmentido da preferência expressa pelo plano *de rebus* e, portanto, o fundamento de uma contradição interna em *De grammatico*? Não é o caso, porque, neste opúsculo anselmiano, o ponto de vista *de voce* não é verdadeiramente separável do plano *de rebus*: o ponto de vista *de voce* não é senão uma expressão analisada, e cõnsia do uso das palavras, daquilo que se formula de forma breve e sintética no plano *de re*. Como tal, o ponto de vista *de voce* é também revelador da maneira como a linguagem participa da ordem das coisas e contribui para o seu conhecimento. Na verdade, as categorias de Aristóteles são fidedignas ao modo de ser das coisas, segundo Anselmo, mas dizem-no em conformidade como o modo de significar das palavras¹⁶.

14 «M. [...] Non enim intendebat ostendere quid sint singulae res, nec quarum rerum sint appellativae singulae voces: sed quarum significativae sint.» DG [17] (Schmitt: I, p.162, 23-25).

15 «Nam ut alia taceam, sufficienter hoc quod dico divisio quam facit in principio tractatus *Categoriarum* ostendit. Non enim ait: eorum quae sunt, singulum est aut substantia aut quantitas et cetera; nec ait: eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut substantia appellatur aut quantitas; sed ait: “eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut substantiam significat aut quantitatem”» DG [17] (Schmitt: I, p.162, 26-32).

16 «D. An aliud habet ille tractatus quam: omne quod est, aut est substantia aut quantitas aut qualitas et cetera? [...] – M. Etsi hoc ibi intelligatur quod tu dicis, quia omne quod est aliquid horum est: non tamen fuit principalis intentio Aristotelis hoc in illo libro ostendere, sed quoniam omne nomen vel verbum aliquid horum significat.» DG [17] (Schmitt: I, p.162, 16-17, 20-23).

No âmbito daquele que era o modo de significação habitual, segundo Agostinho, em *De magistro*, isto é, o modo segundo o qual as palavras chamam a nossa atenção para as coisas, Anselmo insere dois modos de significação que correspondem a uma dupla relação cognitiva com as coisas: o modo de significação das palavras, enquanto “apelativas” (*voces appellativae*), é aquele que reproduz o vínculo cognitivo accidental com as coisas existentes; o modo de significação das palavras, enquanto “significativas” (*voces significativae*), é aquele que exprime o vínculo cognitivo necessário com a ordem essencial das coisas. As palavras são “apelativas” quando são designativas, isto é, quando nomeiam, mas esta função nominativa das palavras é accidental, e isto quer dizer que é não só separável das palavras como indiferente à definição categorial das coisas. É, sobretudo, por esta razão, que as palavras, enquanto nomeiam, não mostram as coisas, segundo Anselmo. Em contrapartida, as palavras são “significativas” quando identificam a categoria que define as coisas significadas. Sob o estatuto de “palavras significativas”, a significação das palavras coincide com a definição das coisas¹⁷ e é, por isso, ostensiva a respeito da essência das coisas¹⁸. Este é o modo essencial ou natural da significação, isto é, aquele que é inseparável das palavras e ostensivo a respeito da essência das coisas, tal como esta pode ser definida através das categorias de Aristóteles. A significação natural e ostensiva é, em suma, aquela que nos revela as categorias essenciais das coisas, e tal não é a função de nomear.

Na dupla significação das palavras, Anselmo valoriza a função natural da significação – segundo a qual as palavras são “significativas”, isto é, são expressivas da classificação essencial das coisas de acordo com as categorias de Aristóteles – em detrimento da função accidental da significação, que é a função de nomear. Deste modo, a perspectiva anselmiana da dupla significação das palavras constitui e antecipa certo descentramento do nome, ao mesmo tempo que o liberta para aplicações aleatórias. Todavia, tal perspectiva não se constrói senão a partir da questão da significação dos parónimos, nos quais as duas significações aparecem não só distintas como claramente separadas.

17 «M. [...]. Sed quoniam voces non significant nisi res: dicendo quid sit quod voces significant, necesse fuit dicere quid sint res.» DG [17] (Schmitt: I, p.162, 25-26).

18 «M. An putas illum aliter prosecutum in tractatu, quam proposuit in divisione, aut aliquem eorum qui eum sequentes de dialéctica scripserunt, aliter sentire voluisse de hac re, quam ipse sensit? – D. Nullo modo eorum scripta hoc aliquem opinari permittunt, quia nusquam invenitur aliquis eorum posuisse aliquam vocem ad ostendendum aliquid quod significet per aliud, sed semper ad hoc quod per se significat. Nullus enim volens monstrare substantiam ponit álbium aut grammaticum, sed de qualitate docens álbium et grammaticum profert et similia.» DG [17] (Schmitt: I, p.163, 9-16). «M. An ignoras quia idem Aristóteles appellat voces nomine rerum quarum sunt significativae, et non quarum tantum sunt appellativae, in eodem libro; ut cum dicit quia “omnis substantia videtur significare hoc aliquid”, id est omnis vox significans substantiam; sicut nominat vel potius ostendit res – quod tu paulo ante meministi – solis vocibus earum significativis et saepe non appellativis? – D. Non hoc ignorare possum.» DG [18] (Schmitt: I, p.163, 26-29, p.164, 1-3).

2. A dupla significação dos parónimos

A abrir o diálogo anselmiano *De grammatico*, urge a pergunta: gramático (*grammaticus*) é substância ou qualidade? Um esclarecimento imediato da pergunta indica que ela é extensiva a tudo aquilo que se diz *denominative*, isto é, de forma derivada do nome, ou paronímica¹⁹. A pergunta inicial do diálogo anselmiano é, portanto, uma formulação exemplificativa, no plano *de re*, da questão da paronímia. Esta questão, para Santo Anselmo, resultava da oposição, veiculada pela tradição das disciplinas do *Trivium*, entre Aristóteles e Prisciano a propósito do exemplo *grammaticus*: enquanto, de acordo com o primeiro, *grammaticus* é um exemplo de parónimo e de qualidade²⁰, o segundo considera *grammaticus* um nome apelativo de substância²¹. Atendendo ao estatuto de autoridade adquirido por Aristóteles e Prisciano, respectivamente, nas disciplinas de dialéctica e de gramática, a oposição entre ambos com respeito ao exemplo *grammaticus* pode ser entendida como expressão da tensão entre lógica e gramática na tradição medieval do *Trivium*²². Aquela oposição e esta tensão podem ser também compreendidas no interior da própria gramática, tendo em conta a tendência aristotelizante que se fazia sentir na primeira disciplina do *Trivium*, durante o séc. XI²³. De qualquer modo, é com uma questão da tradição do *Trivium*, actualizada no seu século, que Anselmo se confronta em *De grammatico*.

A solução anselmiana é magnanimamente integradora, admitindo a dupla significação lógica e gramatical de *grammaticus*: este parónimo é “significativo” (*significativum*) de qualidade, de acordo com a tradição lógica de Aristóteles; e é “apelativo” (*appellativum*)

19 «Discipulus. De “grammatico” peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas, ut hoc cognito, quid de aliis quae similiter denominative dicuntur sentire debeam, agnoscam.» DG [1] (Schmitt: I, p.145, 4-6.

20 Cf. *Categorias* 1 a 15; 1 b 30.

21 Cf. *Grammatici Latini* II, 58.20.24 (ed. H. Keil, Leipzig, 1855-1880), cit. in D.-P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Londres, Oxford University Press, 1967, 3.124, p.66.

22 Tal é a perspectiva de D.-P. Henry: «In antiquity the dispute was between logicians and grammarians: for the former, paronyms “signify a quality”, but according to Priscian paronyms, like all names, signify substance and quality, and he was prepared to treat a paronym which applies exclusively to human beings, namely the very “grammaticus” which is the concern of *De grammatico*, as a name which signifies a substance.» *The De grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy*, 5.3011, p.108; «The pre-existence of such topics and attitudes, along with Anselm’s references and vocabulary, all confirm that he is following this current of controversy, and quite consciously opposing the *signification per se*, meaning properly so called, which is the concern of the logician, to *usus loquendi*, the common course of utterance, which has been the field of the usage-bound grammarian.» *The Logic of Saint Anselm*, 2.12, p.17.

23 «The grammar of the eleventh century was a new formulation, produced by a mixture of the tradition of Donatus and Priscian, which the Carolingian grammarians had continued, with a revival of Aristotle’s *logica vetus*. The Aristotelianized grammar which resulted from this mixture became the basic mode of argument and proof for St. Anselm.» M. L. Colish, “Eleventh-Century Grammar in the Thought of St. Anselm”, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montreal, Institut d’Études Médiévales, 1969, p.785.

de substância, em consonância com a tradição gramatical de Prisciano²⁴. O título primitivo do opúsculo *De grammatico*, na edição crítica de F. S. Schmitt, – *Quomodo grammaticus sit substantia et qualitas*²⁵ – anuncia, desde logo, a solução integradora de Anselmo.

No entanto, é a conformidade com o legado aristotélico das categorias, da aceção de *grammaticus* como “significativo” de gramática, que Anselmo se empenha em defender no seu breve tratado de introdução à lógica. Por isso, na tradição da crítica: preferimos a lição de Desmond-Paul Henry, que reconhece a preponderância do ponto de vista lógico sobre o ponto de vista gramatical na solução anselmiana do problema da paronímia²⁶; e preterimos a perspectiva de Marcia L. Colish, que dá primado ao ponto de vista gramatical, ainda que aristotelizado, com o qual conota a aceção de *grammaticus* como “significativo” de gramática, admitindo que, do ponto de vista lógico, gramático seja uma espécie de homem²⁷.

Pelo contrário, o desenvolvimento do tratado anselmiano conduz a uma inequívoca separação conceptual e categorial entre gramático e homem, deixando em aberto a possibilidade de gramáticos não humanos²⁸. Concedendo ser impossível negar que gramático

24 «D. Sufficiens probatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum hominis sed grammaticae.» DG [14] (Schmitt: I, p.159, 26-27); «M. [...] Cum vero dicitur quia grammaticus est qualitas: non recte nisi secundum tractatum Aristotelis *De categoriis* dicitur.» DG [16] (Schmitt: I, p.162, 12-14); «D. [...] Quare sive quaeratur de voce sive de re: cum quaeritur quid sit grammaticus secundum tractatum Aristotelis et secundum sequaces eius, recte respondetur: qualitas; et tamen secundum appellationem vere est substantia.» DG [18] (Schmitt: I, p.164, 3-6).

25 Cf. DG (Schmitt: I, p.145).

26 «Now “*grammaticus*”, like all its fellow-paronyms, is a name which, according to logicians since Aristotle, signifies a quality and nothing but a quality (*Nihil enim “album” significat quam qualitatem*, B 194 C); it hence constitutes, along with its fellows, a case which is prima facie incompatible with the general thesis of the grammarian.» D.-P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, 3.124, p.65; cf. Idem, *op.cit.*, 3.131, p.69; cf. Idem, *The De grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy*, 4.110, p.90.

27 «The problem has been created for the student by his reading of Boethius’ translation of the *Categories*, where we find: “Denominatives are defined as those words that derive their appellation from the noun, with any single difference in case, as “grammarian” from “grammar” and “strong” from “strength.” [Boethius, *In Categorias Aristotelis*, I, in *Aristotelis latinus*, I, 1-5, p.47] It follows from this statement that the word “grammarian” derives grammatically from the discipline of grammar. But it is also true that grammarians are derived logically and chronologically from the human race. It is necessary to be a man before one can become a grammarian; logically speaking, *grammaticus* is a species of the genus *homo*. The teacher, seeing that the disciple is having trouble grasping this logical relationship, explains it by means of a grammatical example. The genus *homo* and the species *grammaticus*, he points out, are related in logic the way the adjective *hodiernum* and the adverb *hodie* are related in grammar.» M. L. Colish, “Eleventh-Century Grammar in the Thought of St. Anselm”, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, pp.790-791.

28 «M. Verum si probaretur, quod ut puto facile fieri potest, quia esse grammatici ita non est esse hominis, sicut esse albi non est esse hominis – potest enim homo esse sine albo et album sine homine –: tunc vere consequetur aliquem grammaticum posse esse non hominem.» DG [9] (Schmitt: I, p.153, 23-26); cf. DG [13] (Schmitt: I, pp.157-158).

e homem sejam de algum modo predicáveis entre si²⁹, o conceito de homem não pertence, como género, ao conceito de gramático, tal como o conceito de animal pertence, como género, ao conceito de homem³⁰. Portanto, os gramáticos não são uma espécie do género humano tal como os humanos são uma espécie do género animal. No plano de *voce*, *grammaticus* não significa homem do modo como *homo* significa animal. Generalizando, os parónimos não significam a substância do modo como os nomes de substâncias específicas significam o género respectivo. Esta é, aliás a diferença que encerra o processo de analogias do caso *grammaticus* com os predicáveis da definição, nomeadamente, com a espécie e o género. Tais analogias perdem toda a força argumentativa a partir do momento em que gramático revela não ser assimilável a uma espécie de homem.

Analogias definitivamente mais consentâneas com o caso *grammaticus* são aquelas que o aproximam dos exemplos *albus* e *hodiernum*. Também “branco” e “hodierno” são parónimos, tal como “gramático”, mas, diversamente deste, aqueles não estão afectos a alguma espécie de substância na experiência e no uso corrente das palavras. A pergunta inicial de *De grammatico* recoloca-se: “branco” é substância (não determinada mas indeterminadamente) ou qualidade? O mesmo é perguntar abreviadamente: “branco” significa algo branco? Não: “branco” não significa algo branco tal como “gramático” não significa homem, isto é, nem “branco” nem “gramático” são “significativos” de substância, indeterminada ou determinadamente. De acordo, porém, com a solução anselmiana do problema da paronímia, ambos os parónimos são “significativos” de qualidade e “apelativos” de substância³¹. O caso “hodierno” é similar mas traz uma diferença interessante: tal como “gramático” e “branco”, “hodierno” é “apelativo” de substância, mas, diversamente de “gramático” e “branco”, “hodierno” não é um parónimo de qualidade, mas de tempo. À luz da solução anselmiana do problema da paronímia, “hodierno” é “significativo” de tempo e “apelativo” de substância, ou seja, de algo com tempo, que pode ser uma acção, a qual não pode, porém, acontecer sem substância, de acordo com o legado das categorias de Aristóteles. Se “hodierno” significasse própria ou essencialmente algo

29 Assim como a diferença entre homem e animal não permite inferir que nenhum homem seja animal, assim também a diferença entre gramático não deve autorizar a concluir que nenhum gramático seja homem: cf. *DG* [3] (Schmitt: I, pp.147-148). E também não é verdade que nenhum homem seja gramático, tal como é certo que nenhuma pedra é homem, pois pedra e homem não são de modo algum predicáveis entre si, enquanto homem e gramático são de algum modo interpretáveis: «Nam et omnis qui grammaticus est, potest intelligi homo sine grammatica, et nullus homo potest intelligi grammaticus sine grammatica. Quapropter non possunt conficere grammaticum nequaquam esse hominem.» *DG* [7] (Schmitt: I, p.152, 4-7).

30 Por isso, não se predica contigualmente a espécie e o género de um indivíduo, tal como pode predicar-se contigualmente a espécie e um acidente do mesmo indivíduo: «M. Si homo est in grammatico, non praedicatur cume o simul de aliquo, sicut animal non praedicatur cum homine, quia inest in homine. Non enim apte dicitur quia Sócrates est homo animal. – D. Non potest contradici. – M. Sed convenienter dicitur quia Sócrates est homo grammaticus. – D. Convenienter. – M. Non est igitur homo in grammatico. – D. Sic consequi vídeo.» *DG* [13] (Schmitt: I, p.158, 15-22).

31 Para o caso *albus*, cf. *DG* [21] (Schmitt: I, pp.166-168).

com tempo, não seria um parónimo, isto é, uma palavra derivada de um nome, mas seria um verbo, isto é, uma “palavra consignificante de tempo” (*vox consignificans tempus*)³².

O caso *hodiernum* tem, assim, o interesse de permitir explicitar elementos da teoria anselmiana da significação para além da resolução do problema da paronímia. O caso *hodiernum* revela que a teoria contempla uma conexão entre a forma das palavras e a ordem categorial das coisas: os verbos são palavras “consignificantes” de tempo, ou seja, são “significativos” de tempo e outras categorias sem as quais o tempo não pode dar-se na realidade; analogamente, os nomes são palavras “consignificantes” de substância, ou seja, são “significativos” de substância e outras categorias sem as quais a substância não pode dar-se na realidade; já os parónimos, em vez de serem palavras “consignificantes” de substância, caso em que seriam simplesmente nomes, são palavras “significativas” de qualquer categoria de acidente e “apelativas” de substância. Estes são os elementos da teoria anselmiana da significação, que se perfila em *De grammatico*, a propósito do problema escolar da paronímia. Nesta teoria, há um modo de significação principal – o das palavras como *voces significativae* – que compete indissociavelmente às palavras, de acordo com a respectiva forma e em conexão com a ordem categorial das coisas. Nesta conexão reside o fundamento da relação entre linguagem e realidade.

Todavia, este fundamento não é um cárcere ou uma grelha rígida. O caso específico dos parónimos desprende do modo principal de significação, a função de nomear – das palavras como *voces appellativae* – que compete mutavelmente às palavras, de acordo com os costumes, as circunstâncias e o contexto do uso das palavras. A “apelação” (*appellatio*) é, na verdade, a função de nomear, e, na medida em que não é a função principal da significação em *De grammatico*, este tratado anselmiano, de introdução à lógica e de desenvolvimento do ponto de vista lógico sobre a significação das palavras, veicula certo descentramento do nome. Nisto, Anselmo diverge subtilmente de Agostinho, como inicialmente advertimos. Mas, como também reconhece Desmond-Paul Henry, a “apelação” é a função aberta da significação³³, e esta abertura não é de somenos importância. Quer isto dizer que a “apelação”, ou nomeação, é o modo de significação aberto não só à mutação dos costumes e circunstâncias do uso das palavras, como à própria superação da ordem categorial do discurso, permitindo a transferência de nomes para

32 «M. Item si in grammatico homo intelligendus est cum grammatica, intelligendum est similiter in omnibus similibus denominativis id quod denominatur cum eo a quo denominatur. – D. Hoc sentiebam. – M. Ergo “hodiernum” significat id quod vocatur hodiernum et hodie. – D. Quid postea? – M. “Hodiernum” igitur significat aliquid cum tempore. – D. Ita esse necesse est. – M. Igitur “hodiernum” non est nomen sed verbum, quia est vox consignificans tempus, nec est oratio.» *DG* [13] (Schmitt: I, p.159, 2-11).

33 «A logically correct language takes account of how things are (e.g. “Literate is a quality” is a factual (*de re*) statement) and at the same time leaves place for the openness and looseness of application of ordinary speech (e.g. does not by its definitions bar the possibility of using the word “literate” in respect of hitherto unencountered non-human litterates)» *The Logic of Saint Anselm*, 2.12, pp.17-18. D.-P. Henry continua a fazer autoridade na filosofia anselmiana da linguagem, nomeadamente, para Ian LOGAN, *Reading Anselm’s Proslogion. The History of Anselm’s Argument and its Significance Today*, Farnham (UK)/ Burlington (USA), Ashgate, 2009, p.100.

referências não habituais. Deste modo, a teoria anselmiana da significação dá espaço ao processo de metaforização, que a hermenêutica do séc. XX nos faz reconhecer que é essencial à criação de discurso e à amplidão do conhecimento humano.

Convém, aliás, assinalar que a ordem das categorias de Aristóteles foi, ao longo de muitos séculos, um pilar do pensamento filosófico, tal como ilustra o pensamento pré-escolástico de Santo Anselmo, mas não era um legado inquestionável. Santo Agostinho tinha-o questionado, observando que as categorias de Aristóteles eram mais adequadas ao mundo físico do que a Deus e, portanto, pouco afeitas à construção do discurso teológico³⁴. Anselmo, por seu turno, admite, na sua teoria da significação, certa conformidade da ordem do discurso humano com a natureza das coisas, precisamente, através das categorias de Aristóteles. E, apesar de sentir expressamente grandes limitações no discurso verbal para dizer a natureza transcendente de Deus, Anselmo não renuncia a construir discurso teológico em harmonia com a sua filosofia da linguagem. Um capítulo clássico e central da teologia é constituído pela selecção dos atributos divinos e estes não são, no plano da palavra (*de voce*), senão parónimos. Ora, Anselmo tem uma teoria da significação que lhe permite usar teologicamente os parónimos: estes são “significativos” de categorias de acidente do mundo humano e terrestre, mas podem aplicar-se como “apelativos”, isto é, como nomes accidentais da substância divina. Não é, pois, verdade que o opúsculo *De grammatico* não tenha articulação orgânica com a parte restante da obra de Santo Anselmo, que é preponderantemente teológica.

Por muito desejada que seja, não há conformidade perfeita entre a ordem do discurso e a natureza das coisas. Este é um facto que afecta incontornavelmente o discurso humano, mesmo o discurso criticamente especializado das disciplinas da linguagem, como a gramática e a lógica. O discurso da lógica padece de inconformidade com o uso corrente da linguagem: os lógicos tratam das palavras como “significativas” da ordem categorial das coisas, mas empregam-nas como “apelativas”, isto é, nomeando as referências que lhes atribui o uso habitual das palavras. O uso corrente da linguagem, por sua vez, padece muitas vezes de inconformidade com a natureza das coisas, como ilustra o uso dos verbos “dever” (*debere*) e “poder” (*posse*), atribuindo impropriamente o dever ou o poder a sujeitos que os não têm, como, respectivamente, nas frases “devo ser amado por ti” (*debeo amari a te*) ou em “Heitor pôde ser vencido por Aquiles”³⁵. O discurso da gramática, por

34 Cf. SANTO AGOSTINHO, *Confessionum* IV, 16, 28-29 (Texto estab. por P. Labriolle, 12ª tir. rev. e cor. em *Collection des Universités de France*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp.86-87).

35 «M. Verum inter haec te scire volo quia debere et non debere dicitur aliquando improprie; ut cum dico quia debeo amari a te. Si enim vere debeo, debitor sum reddere quod debeo, et in culpa sum si non amor a te. – D. Ita sequitur. – M. Sed cum debeo amari a te, non est a me exigendum sed a te. – D. Fateri me ita esse oportet. – M. Cum ergo dico quia debeo amari a te, non ita dicitur quasi ego aliquid debeam, sed quia tu debes amare me. Similiter cum dico quia non debeo amari a te, non aliud intelligitur quam quia tu non debes amare me. Qui modus loquendi est etiam in potentia et in impotentia. Ut cum dicitur: Hector potuit vinci ab Achille, et Achilles non potuit vinci ab Hectore. Non enim fuit potentia in illo qui vinci potuit, sed in illo qui vincere potuit; nec impotentia in illo qui vinci non potuit, sed in illo qui vincere non

seu turno, padece de inconformidade entre a forma das palavras e a natureza das coisas, como ilustra: quer a classificação por género de dois nomes latinos de pedra, *lapis* e *petra*, o primeiro no género masculino e o segundo no género feminino, sem fundamento real algum; quer a classificação do verbo “temer” (*timere*) como activo, quando tem sentido passivo, ou a do verbo “ser temido” (*timeri*) como passivo, quando tem sentido activo. Contudo, Anselmo apazigua-nos: «não nos devemos perturbar» com estas inconformidades³⁶.

Tendo em conta o apaziguador conselho de Anselmo, conselho avisado por adquirida consciência crítica de um inelutável desfasamento entre linguagem e realidade, também não nos deve perturbar tanto quanto ressoou a controvérsia recentemente ocorrida no espaço público português em torno da designação legal “cartão de cidadão”: reparando que esta formulação não dava a devida visibilidade a uma porção apreciável dos cidadãos portugueses, que é constituída por cidadãs, uma força política de esquerda, motivada pela revolução de costumes, saiu à liça com a proposta de substituir aquela designação legal pela de “cartão de cidadania”. Não faltaram, então, no animado debate que se seguiu, soluções humorísticas, como “cartoa” ou “cartolina”, que reduziriam as palavras todas da expressão legal ao género feminino, para desagravo das mulheres³⁷. Até valeria a pena atender ao género das palavras, como factor de ponderação do uso da linguagem, se isso contribuísse para alterar hábitos de discriminação negativa de género na nossa sociedade. Mas ao género das palavras não cabe o poder de acabar com discriminações sociais de género, e disso bem sabe o bom senso do senso comum, que não aqueceu na polémica. As palavras valem sobretudo pelo sentido para além delas, e disso sabem bem os clássicos da filosofia da linguagem, que abordámos neste estudo.

As inconformidades das palavras com as coisas não acusam, na linguagem humana, um carácter completamente errático, apenas denunciam nela certa errância, própria de uma linguagem que não é criadora *ex nihilo*, mas que é incessante adequação à realidade mutante e capaz de surpreender. Não sendo possível erradicá-las, na medida em que a linguagem não vai à frente da realidade, o melhor será conviver com tais inconformidades como sinal de alerta contra a redução da realidade à apropriação que dela vamos fazendo pela linguagem.

potuit.» *De veritate* 8 (Texto da ed. crítica de F. S. Schmitt, I, p.188, 9-22, reprod. em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry* 2, Paris, Cerf, 1986, p.154).

36 «M. [...]. Non enim movere nos debet quod dialectici aliter scribunt de vocibus secundum quod sunt significativae, aliter eis utuntur loquendo secundum quod sunt appellativae, et si grammatici aliud dicunt secundum formam vocum, aliud secundum rerum naturam. Dicunt quippe lapidem esse masculini generis, petram feminini, mancipio autem neutri, et timere activum, timeri vero passivum, cum nemo dicat esse lapidem masculum aut petram feminam aut mancipium nec masculum nec feminam, aut timere facere, timeri autem pati.» *DG* [18] (Schmitt: I, p.164, 7-14).

37 Recorde-se o artigo de Renato EPIFÂNIO, “De pa(n)lermismo”, *Jornal Público*, 7 de Maio de 2016, p.49, que regista, logo no início, esta controvérsia, ironizando acerca da sua irrelevância.

A Aliança entre Javé e Israel como paradigma para a efetividade da Justiça

PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES

Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma, Itália), com pós-doutoramento em Filosofia pela Universidade de Évora. Docente e pesquisador em Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (Brasil).

1. Introdução

Eu tive a alegria de conhecer pessoalmente a professora Dra. Fernanda Henriques, quando realizei o meu estágio de pós-doutoramento na Universidade de Évora em 2008 e 2009. Em breve tempo, tivemos a oportunidade de realizar alguns diálogos filosóficos, pelos quais percebi que se tratava de alguém de uma profunda cultura clássica, que havia assumido o caminho da filosofia hermenêutica e a causa das pessoas marginalizadas, especialmente a das mulheres. Tudo isso era permeado por uma profunda sensibilidade humana, inteligência filosófica apurada e de uma religiosidade denotativa do que Paul Tillich denominou de *Tiefe*, em que exprimia uma relação própria com o Sagrado.

Por apresentar essas características, Fernanda me auxiliou a buscar em Paul Ricoeur, seu mestre em filosofia hermenêutica, a articulação entre o Sagrado e a justiça no mundo do texto bíblico¹. Esse filósofo francês, de enorme patrimônio filosófico trouxe à tona a compreensão de “mundo do texto”, em que se atém à vitalidade do texto, com seus personagens, contextos próprios e mensagens transmitidas, exigindo um processo dialógico de interpretação, que é filosoficamente próprio da hermenêutica². Não com pouca frequência, trouxe-me o mundo do texto bíblico, marcado com os seus diversos gêneros literários – novelas, sagas, mitos, contos, fábulas, parábolas – e estilos de narração e discurso, principalmente aquele da profecia.

Ao entrar hermeneuticamente no mundo da profecia bíblica, verifiquei dois elementos comuns: o discurso da manutenção da aliança entre Israel e Javé e a crítica à idolatria que colocava em risco a referida aliança. Desses dois elementos comuns decorre também o da contextualização que permite à filosofia hermenêutica compreender a fundamentação histórica, social e antropológica presente no texto e o sentido de sua mensagem, seja para o próprio texto seja para o próprio leitor.

1 Ricoeur, P. *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions Du Seuil, 1967.

2 Ricoeur, P. *Escritos e Conferências* 2. Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

É exatamente deste universo hermenêutico bíblico, que me foi trazido por Fernanda Henriques através de Paul Ricoeur que surge o meu objetivo neste texto: apresentar filosoficamente o paradigma da aliança para a efetividade da justiça em Israel, especialmente nos discursos dos profetas Oséias e Amós, ambos do século VIII a.c. Para atingir este objetivo, examinar-se-á o sentido da aliança e da idolatria, e os discursos dos profetas supracitados, esperando trazer à tona a vitalidade do discurso profético na vida do povo bíblico.

2. O paradigma da Aliança

A compreensão da aliança – *Berit* – entre Israel e Javé há de situar-se em três textos paradigmáticos, a saber: Ex 3, 1-14; Gn 12, 1-3; Dt 26, 5-10. São textos escritos em respectivo contexto histórico, filológico e literário, embora retratem literariamente a constituição histórica de Israel, que é anterior ao início da formação textual do antigo testamento. Em sua constituição identitária, Israel é um povo que possui três grandes tradições: a do Sinai, a da Mesopotâmia e de Canã. Essas tradições estão refletidas nos textos supracitados, imbuídos de um elemento comum: a identidade de Israel como povo de Javé. No entanto, essa constituição em torno de Javé não ignora a história dessas tradições, em que no período pré-histórico, caracterizado pela constituição de clãs e de tribos respectivamente, anterior ao denominado “evento exodal”, em que havia pluralidade religiosa e diversas divindades, ocasionando a prática do sincretismo religioso e a convivência entre os deuses³.

O texto de Ex 3, 1-14 retrata um encontro entre a divindade e Moisés, cuja decifração nos leva a pensar em três momentos. O primeiro remete à situação do encontro, em que Moisés, um personagem “hebreu” que fora educado como príncipe do Egito e que fugira dessa nação, por ter matado um oficial egípcio ao defender um escravo “hebreu” da violência sofrida, pastoreava o rebanho de seu sogro Jetro nas imediações do Sinai. Ali, Moisés enxerga uma sarça ardente que não se consumia, despertando-se em curiosidade, aproximou-se do fenômeno. Em seguida, ouviu uma voz “Moisés, Moisés!”, respondendo-a “Eis-me aqui!”, Moisés escutou um imperativo: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa”. Tratava-se do início de uma apresentação identitária, arrematada com a alusão ao ser dessa voz: “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó”. Diante dessas palavras, Moisés cobriu o rosto, porque experienciava o Sagrado, o ser da divindade revelado como *mysterium tremendum et fascinans* ou um *mysterium absoconditus et revelatus*.

A identidade de Deus é desdobrada em suas ações expressas nos verbos, ver, ouvir, conhecer, descer, libertar e fazer subir, em sua relação com o seu “povo” efetivando com ele uma aliança – *berit*. Disso resulta que esse Deus viu a miséria de seu povo, ouviu os

3 SMITH, M.S. *O memorial de Deus*. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

seus clamores, conhecia as suas angústias e por conseguinte, desceu – da montanha do *Sinai* para libertar esse povo dos egípcios e fazê-los subir desde as cidades armazéns de Piton e Hamssés até a terra de Canaã, terra de “leite e mel” e habitada por cananeus, heteus, amorreus, ferezeus, heveus e jebuseus. Emeregia então, a sensibilidade da divindade e o imperativo destinado a Moisés: “Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas”. A reação de Moisés é de resistência, porque como os escravos poderão reconhecer essa divindade? Como reconhecer o nome da divindade? A resposta é imediata: “Eu sou aquele que é”. E ainda fez o imperativo a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: EU SOU me enviou até vós. (...) Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração”.

Nessa narrativa existe uma experiência de encontro entre Moisés e a divindade, uma experiência humana do Sagrado, cujo teor de comunicação é marcada por uma sensibilidade histórica da divindade em relação ao que é chamado de “israelitas”. Trata-se de compreender que o texto é contextualizado no período da monarquia de Salomão, em que Israel já era um povo que havia superado a organização tribal e seu povo passava por uma situação de pagamento de altos impostos e também da instituição da corvéia, em que se desenvolvia o trabalho escravo.

Não obstante que se tenha um denso debate sobre a origem dos escritos veterotestamentários, em que se defende, de um lado, a teoria das fontes – javista, eloísta, deuteronomista e sacerdotal – e de outro lado, a afirmação de que o exílio de Babilônia teria sido o *locus* da escritura do Pentateuco⁴, o autor do texto é javista e entende ser o javismo o núcleo de congregação das tradições que constituíram Israel em sua condição de povo da aliança com Javé. Por isso, a retomada da teologia do “Deus dos Pais”, que remete à tradição patriarcal da mesopotâmia, em que cultuava prioritariamente a divindade “El” e a teologia da “terra de leite e mel”, remetendo à pluralidade religiosa, pela qual se pode alcançar a “Baal”, deus da fecundidade da terra⁵. A convivência das divindades no período tribal e mesmo no período clânico não se imbuía de nenhum problema, já que se admitia o politeísmo e até mesmo, em alguns casos a polilatria e principalmente o sincretismo religioso. Mas na configuração monárquica, ainda que possa admitir a existência de outros deuses, admitia-se tão somente a monolatria, o culto a único deus. Israel fez uma aliança com Javé e cultuava tão somente a Javé, que havia dado terra e descendência para os escravos do Egito, de modo a dar-lhes uma identidade de povo: Israel⁶.

4 DE PURY, A. *O Pentateuco em questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz de pesquisas recentes. Petrópolis: Vozes, 2002.

5 SMITH, M.S. *O memorial de Deus*, op. cit., p. 131-180.

6 LAMADRID, A.G. *As tradições históricas de Israel*. Introdução à história do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1999.

Outro texto paradigmático é Gn 12, 1-3 pertencente ao conjunto dos capítulos 12 e 13, de autoria do javista, embora tenha contado com contribuições do eloísta e redação final dos autores da fonte sacerdotal. Trata-se de um texto que remete à tradição antiguidade clânica, tomando a perspectiva patriarcal, ao concentrar-se na primazia de Abraão. O texto refere-se ao diálogo entre Deus e Abraão, em que este é enviado por aquele para habitar em uma nova terra, mostrada pela própria divindade. Deus promete fazer de Abraão um grande povo e o impele a ser uma benção. De modo imperativo, Deus afirma abençoar os que abençoarem Abraão e amaldiçoar todos os que o amaldiçoarem. Deste modo, o texto mostra a passagem de uma situação de nomadismo para sedentarismo, com fundamentação religiosa, em que a divindade “El”, própria da tradição clânica dá lugar à Javé, que é uma divindade sedentária e núcleo fundamental da organização do que se denomina Israel. Deste modo, Israel é um povo da aliança com Javé, possuidor de terra e descendência, cuja benção recebida o torna uma benção para os povos e apto a viver a prosperidade, que é própria da aliança⁷.

O texto de Dt 26, 4-10 sintetiza as duas tradições anteriores e aponta aliança entre Javé e Israel de forma histórico-teológica. Recorda que a origem araméia de Israel⁸, sua estadia no Egito, sem e com a escravidão⁹, seu grito a Javé, o Deus dos pais, que por sua vez, os ouviu, viu a sua miséria, o seu sofrimento e a sua opressão. Javé libertou o povo com “mão forte e braço estendido e em meio a grande terror, com sinais e prodígios”¹⁰, conduzindo-o à terra boa de leite e mel, cujas primícias hão de ser levadas a Deus, para quem o povo há de prostrar-se. Trata-se de um testamento acerca da aliança entre Javé e Israel, um memorial que recorda que Deus constituiu e escolheu um povo, dando-lhe terra e descendência, cujo elemento essencial da própria aliança é fidelidade das partes compactadas. Ao responsabilizar Javé pela libertação do Egito e pela condução à terra de “leite e mel”, o autor do texto mostrando um Deus que é fiel à aliança feita com o seu povo¹¹.

A aliança entre Javé e Israel presente nestes textos aponta para uma relação de fidelidade religiosa, não havendo a possibilidade de haver culto a outros deuses, a despeito de nas tradições que constituem Israel, ter havido a prática do sincretismo religioso, inclusive a convivência entre os deuses, como por exemplo a afirmação de que a deusa *Aserah*, simbolizada em monumento de madeira, teria sido a esposa de Javé¹². A monolatria garante que a relação de fidelidade entre Javé e Israel e, por consequência a política nacionalista e uma economia justa para todo o povo.

7 SMITH, M.S. *O memorial de Deus*, op. cit., p. 27-78.

8 Dt 26, 4.

9 Dt 26, 5-6.

10 Dt 26, 8-10.

11 Ricœur, P. *Escrito e Conferências 2*, op. cit., p. 163-170.

12 SMITH, M.S. *O memorial de Deus*, op. cit., p. 51-55.

3. A ruptura da aliança

A manutenção da aliança haveria de ser efetivada mediante o desenvolvimento ético-jurídico, presente em diversas prescrições legais e imperativos ético-morais, especialmente Ex 20, 1-17, referente às dez palavras ou dez mandamentos. Ali era evidente a necessidade da monolatria: “Eu sou lahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim. (...) Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás”¹³. Desse mandamento fundamental emergem os demais: honrar pai e mãe, não matar, não roubar, não levantar falso testemunho, não cometer adultério, não se apropriar da mulher, do jumento, da propriedade do outro. Tudo se ampara na fidelidade a Deus, no cumprimento da aliança, na manutenção do javismo como núcleo fundamental de articulação do nacionalismo israelita e de uma economia justa¹⁴.

O problema acontece quando ocorre o que se denomina teologicamente de idolatria ou o ato de prestar culto a outros deuses, que são estrangeiros. A aliança fica comprometida, porque Israel passa a cultuar outros deuses e, por conseguinte, a adquirir novas formas de fazer política, fortalecendo a monarquia economicamente através da cobrança de altíssimos impostos e da exploração da força de trabalho, seja no campo seja no âmbito citadino. Por isso, o episódio de autoria javista, com requintes eloísta, acerca do bezerro de ouro¹⁵, símbolo da idolatria foi condenado e quebrado por Moisés, pois refletia a imagem de uma divindade que não era Javé. Este é um Deus, cuja visibilidade estava em suas ações e em sua própria palavra criadora. Verifica-se que o referido bezerro de ouro é produto da decisão humana em ter uma imagem que dá visibilidade à divindade, é trabalho humano, porque os brincos de ouro foram entregues, derretidos e moldados na forma de um bezerro. E eis que se prestou culto ao bezerro, edificando um altar e oferecendo holocaustos e sacrifícios de comunhão e “o povo assentou-se para comer e beber, depois se levantou para se divertir”¹⁶. Conforme esta narrativa, efetuada nas perspectivas do javista e do eloísta, o bezerro de ouro é um ídolo que não fala, não enxerga, não escuta e nem se movimenta por poder próprio, mas tão somente pelo poder que lhe é dado pelo devoto. Javé é um Deus que não precisa de visibilidade senão em suas ações de libertação e criação.

Segundo a literatura bíblica, a idolatria é aprofundada após a divisão do Reino, ficando Israel ao Norte e Judá ao Sul, sendo que a maioria das denominadas tribos ficou sob a jurisdição de Israel, cuja capital tornou-se gradualmente a Samaria, embora originariamente tenha sido Siquém. A monarquia em Israel fortaleceu-se segundo o modelo salomônico, de influência egípcia, em que se taxavam altos impostos e estabelecia-se a corvêia, tendo em vista expandir a realza para outros povos. Por isso, as relações in-

¹³ Ex 20, 1-4.

¹⁴ HARRELSON, W. *Os Dez Mandamentos e os Direitos Humanos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

¹⁵ Ex 32.

¹⁶ Ex 32, 5.

ternacionais foram historicamente relevantes, importando pouco para o reino do norte, a tradição davídica, que foi fundamental no reino do sul. Disso resulta que a eleição dos reis em Israel foram basicamente realizadas por golpes de Estado, de busca de relações internacionais, ou de hegemonia, como foram as situações, ainda que em diferentes contextos, do rei Jeroboão (922-901) Amri, ou de vassalagem como foi o caso de Acab¹⁷.

As situações de busca de hegemonia exigiam densa e intensa militarização, organização do palácio com diversos servos e concubinas, comida sem limites, vestimentas luxuosas, cujos custos eram pagos mediante impostos altos e trabalho escravo. As situações de vassalagem exigiam altos impostos do povo, por vezes trabalho escravo, proteção à família real e seus súditos e principalmente exploração de plantações e outras formas de movimentar a economia. As consequências eram o empobrecimento da população comum, o enriquecimento da nobreza, a corrupção jurídica e política, levando Israel a distanciar da aliança com Javé, cuja política era nacionalista, código de ética – dez palavras – a ser respeitado e levado a cabo socialmente, e a justiça e o direito eram elementos fundamentais para a sustentação da aliança¹⁸.

4. Oséias e Amós: dois exemplo de manutenção da aliança

O profetismo bíblico exercido no reino do norte por Oseias e Amós foi fundamental para criticar essa situação, denunciando a idolatria religiosa como princípio da idolatria política e econômica, presente nas deturpações religiosas, nas injustiças sociais, no declínio do referido reino, que acabou sendo invadido e basicamente destruído pelos assírios em 722 a.c. Em geral, os profetas são exímios defensores da aliança, inseridos em sua respectiva época histórica e conscientes da articulação da fé javista com a realidade histórica¹⁹. Tanto Oséias e Amós são conscientes de um processo idolátrico que propiciou a ruptura da aliança entre Israel e Javé.

Utilizando-se da imagem do casamento, Oséias compreende que Israel é a esposa infiel, que viu beleza nos amantes – os ídolos – que lhe deram muitos presentes e a enfeitiçaram de modo que ela não enxergava a realidade de seu esposo – Javé. Por isso, enfurecido Deus fala pelo profeta de que destruirá a casa e as plantações dos amantes de sua esposa, descobrirá a sua vergonha e a castigará pelo dia que cultuava os baais²⁰. O esposo promete dar uma nova casa, uma nova plantação, uma nova vida, fundamentada “na justiça e no direito, no amor e na ternura”²¹, desposando-a na fidelidade a fim de que

17 CAZELLES, H. *História Política de Israel*. Desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 157-175; BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 359-416.

18 BRUEGGEMANN, W. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 9-78.

19 BRUEGGEMANN, W. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 9-78.

20 Os 2, 4-16.

21 Os 2,22.

verdadeiramente venha a conhecê-lo. Após a síntese feita no capítulo segundo, Oséias afirma que em Israel vige a corrupção presente em forma de “perjúrio, mentira, assassinio, roubo, adultério e violência, e o sangue derramado soma-se ao sangue derramado”²². O sacerdócio em Israel está corrompido, alimentando-se dos pecados do povo e do culto aos ídolos, que se tornaram visíveis em “pedaço de madeira”²³. Por meio dos sacerdotes, o povo oferece sacrifícios e “sobre as colinas queimam incenso, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, pois a sua sombra é boa”²⁴. Além dos sacerdotes, os reis são criticados pelo profeta, porque não possibilitam o direito de todos e levam o povo a abandonar o seu Deus e a prostituir-se com os ídolos²⁵. Em evidente crítica à política de escolha dos reis, que não seguia a hereditariedade davídica, algo que será seguido no reino do sul, Oséias afirma que os reis foram instituídos sem o consentimento e o conhecimento de Javé e por isso são idólatras da prata e do ouro²⁶. O povo, guiado pelos reis, tropeça em sua iniquidade, traindo e se afastando de Javé²⁷, possibilitando que seja devorado pelas nações. Por tudo isso, o profeta se convence de que os pecados de Israel o levarão para o exílio ou propriamente a destruição, em clara alusão aos assírios que cresciam em poder de dominação e que posteriormente devastaram Israel, especialmente a capital Samaria²⁸. Utilizando-se da imagem antiga do justiceiro – *Goel* – Oséias anuncia a vingança de Javé, presente no poder da Assíria, mas não deixará de perdoar o seu povo e chamá-lo à conversão – *shub* – à aliança. “como um pássaro eles virão tremendo do Egito, como pombas, da terra da Assíria. E eu os farei habitar em suas casas, oráculo de Iahweh”²⁹.

Por sua vez, Amós, que é também profeta do reino do norte, camponês de origem tem maior incisão socioeconômica da idolatria, ainda que tenha a idolatria religiosa como o princípio de todo o processo idolátrico. Ele entende que Israel cometeu crimes, ao vender “o justo por prata e o indigente por um par de sandálias”³⁰, esmagando “sobre o pó da terra a cabeça dos fracos” e tornando “torto o caminho dos pobres”³¹, cujas cabeças são oprimidas e esmagadas³². Os trabalhadores da vinha – os camponeses – só têm a lamentar, pelos altos impostos que pagam e pela exploração de sua força de trabalho. Este profeta realiza forte crítica aos defraudadores e exploradores, chamandos-

22 Os 4,2.

23 Os 4,12.

24 Os 4,13.

25 Os 5, 1-4.

26 Os 8, 4-7.

27 Os 5, 6-7.

28 Os 8,8-9,6.

29 Os 11,11.

30 Am 2,6.

31 Am 2,7.

32 Am 4,1.

-os de esmagadores dos indigentes e inimigos dos pobres, que comprem os indigentes por um par de sandálias e vendem o trigo fraudando a balança³³. A legitimação ideológica dessa situação está nas festas culturais, que são os holocaustos e os sacrifícios dos animais cevados, com seus cânticos levados a cabo ao som da harpa. Tudo sem relação com a justiça e o direito. Por isso, afirma de modo contundente: “Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso!”³⁴. Desenvolve-se a violência para com os pobres, enquanto “os ricos estão deitados em leitos de marfim, estendidos em seus divãs”³⁵, comendo cordeiros do rebanho e novilhos do curral. Por isso, Javé despertará em sua ira e fará ruína da casa de Israel, porque “o direito foi transformado em veneno e o fruto da justiça em abismo”³⁶. Em função da infidelidade a Javé, presente na injustiça e na fraude ao direito, causando fome, doença e pobreza, Israel sofrerá castigos por parte de Deus, devendo haver escuridão e luto³⁷, fome da palavra de Deus³⁸, definhção de virgens e jovens pela sede³⁹ e destruição dos santuários dos ídolos⁴⁰.

A despeito das fortes críticas à idolatria religiosa que fundamenta a idolatria econômica e política, causando enormes males sociais, Amós suscita perspectiva de restauração e de fecundidade paradisíaca: “naquele dia levantarei a tenda desmoronada de Davi, repararei as suas brechas, levantarei as suas ruínas e a reconstruirei como nos dias antigos”⁴¹. Utilizando-se de linguagem poética, o profeta esbanja otimismo: “Eis que virão dias – oráculo de Iahweh – em que aquele que semeia estará próximo daquele que colhe, aquele que pisa as uvas, daquele que planta; as montanhas destilarão mosto e as colinas derreter-se-ão”⁴². Javé mudará o destino de seu povo, fazendo-o reconstruir e habitar cidades devastadas, plantar vinhas e beber de seu vinho, cultivar pomares e comer os seus frutos⁴³. E afirma veemente o profeta, de forma contundente: “Eu os plantarei em sua terra e não serão mais arrancados de sua terra, que eu lhes dei, disse Iahweh teu Deus”⁴⁴.

Esses profetas efetivaram uma forte crítica à monarquia, pela idolatria religiosa que gera a idolatria política e econômica, presente nas perversões religiosas em termos ins-

33 Am 8, 4-8.

34 Am 5,24.

35 Am 6, 3-4.

36 Am 6, 12.

37 Am 8, 9-10.

38 Am 8, 11-12.

39 Am 8, 13.

40 Am 8,14-9,4.

41 Am 9,11.

42 Am 9, 12-13.

43 Cf. Am 9, 14.

44 Am 9, 15.

titucionais que levaram o javismo à deformação, nas injustiças sociais, na exploração da força de trabalho e dos produtos da terra, nos altos gastos institucionais da realeza, na perda de identidade nacional e por consequência, nas relações internacionais marcadas pela vassalagem de Israel.

A defesa da aliança, presente no discurso profético é marcado pela crítica ao modo como o javismo foi deturpado, cujas consequências colocaram em risco a perda de identidade de Israel, sobretudo no que se refere à terra e à descendência, dois elementos fundamentais da aliança. Ademais, essa defesa é também marcada pela esperança de que Javé não abandona o seu povo, a despeito de sua infidelidade, chama-o à conversão e à restituição da aliança. Essa restituição denota que a aliança é paradigma para a efetividade da justiça para o povo de Israel, uma vez que nela está estampada a ação libertadora de Deus, o assento na terra prometida de leite e mel, a afirmação da descendência e por conseguinte, a identidade de um povo de Deus e de um Deus de seu povo. A organização social desse povo serve para efetivar a justiça e o direito e a convivência na condição de povo de um Deus, cuja santidade está expressa na paz de seu povo, fruto da justiça.

5. Palavras Finais

Ao término deste breve texto de homenagem, vale recordar que a escolha por um tema bíblico se efetivou devido à esteira Ricœuriana carregada por Fernanda Henriques ao longo de sua vida. Isso significa que era necessário buscar o objetivo de analisar a aliança como paradigma da justiça, mediante a inserção no mundo do texto e o inferimento da narrativa textual em que vige a palavra divina através de seus profetas. Deste modo, a aliança é um pacto originariamente da divindade denominada Javé, com requintes de sincretismo religioso, junto a um povo que se constituiu nessa condição, através de um processo histórico-antropológico de aculturação e endoculturação. Consolidado esse processo, a organização social deveria ter as marcas da justiça oriundas do núcleo fundamental que uniu as tradições que constituíram esse povo: o javismo. Essa religião incidiu socialmente sobre o conceito de justiça, inclusive com instituições sabáticas, as dez palavras, práticas culturais e os discursos proféticos, que em Oséias e Amós se mostram como um conjunto da palavra de Deus, viva, cortante e eficaz. Isso significa que essa palavra critica a religião que ilude o povo, como uma espécie de “ópio”, desmascara a política que gera injustiças sociais e apresenta uma economia em que o trabalhador usufrui do seu próprio trabalho.

Os discursos proféticos possuem textualidade vital, porque estão envolvidos na vida que o texto demonstra ter, que é a vida de Israel, um povo com identidade originariamente sincrética e fundada em núcleo religioso javista que é crucial para a constituição da aliança desse povo com a divindade denominada Javé. Por isso, a religião é, conforme a sociologia durkheiminiana, eixo central de organização social, em que as instituições sociais emergem sustentando a própria sociedade em sua constituição. Além disso, esses discursos mos-

tram uma relação de intimidade entre a divindade e o seu povo, que propicia a recuperação da pobreza originária de Israel, que serve de princípio para a constituição da aliança: um povo que é formado com origens em um “arameu errante”, em “escravos do Egito” e em que já estava na terra; juntos formaram um povo capaz de ser sujeito de sua história em consonância com a sua divindade, Javé. Para os profetas Oséias e Amós honrar a aliança é efetivar a justiça e o direito dos pobres. Recuperando a aliança como um paradigma que sustenta a vida desse povo, cuja singularidade identitária o afirma como povo de Deus, sujeito de sua história e realizador de sua utopia.

“Onde está Deus?” O sofrimento e o ocultamento de Deus no pensamento de Eberhard Jüngel¹

TERESA MARTINHO TOLDY

Professora Associada com Agregação da Universidade Fernando Pessoa. Investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

No seu primeiro livro sobre o Holocausto², Elie Wiesel descreve uma situação vivida por ele próprio, no campo de concentração de Auschwitz, ao qual sobreviveu, na qual a pergunta acerca de Deus se coloca de forma particularmente dramática:

“Um dia, ao voltarmos do trabalho, vimos três forcas na parada. ‘Reunir!’ À volta estavam os SS com metralhadoras ameaçadoras – a cerimónia do costume. Três candidatos à morte, maniatados, entre eles, o pequeno Pipel, o anjo dos olhos tristes [Wiesel refere-se a uma criança já mencionada numa outra passagem da obra]. Os SS pareciam mais preocupados, mais inquietos do que habitualmente. Enforcar uma criança diante de milhares de espectadores não era uma insignificância. O chefe do campo leu a sentença. Todos os olhos estavam postos na criança. Estava cor de cinza, mas quase tranquilo e mordía os lábios. A sombra da forca cobria-o completamente. Desta vez, o ‘kapo’ do campo recusou-se a servir de carrasco. Foi substituído por três SS. Os três condenados subiram juntos para cima das cadeiras. Puseram-lhe as forcas à volta do pescoço. ‘Viva a liberdade!’ – gritaram os dois adultos. A criança ficou calada. ‘Onde está Deus, onde está ele?’ – perguntou alguém atrás de mim. As cadeiras tombaram a um sinal do chefe do campo. (...) Depois, começámos a passar diante das forcas. Os dois adultos já tinham morrido. (...) Mas a terceira corda não pendia imóvel: o rapaz era leve e ainda estava vivo. (...) Atrás de mim, ouvi o mesmo homem perguntar: ‘Onde está Deus?’ E ouvi uma voz em mim responder: ‘Onde está? Ali – pendurado na forca...’”³

1 Este texto constitui a tradução de um extrato da aula intitulada “Eberhard Jüngel: ‘Die Theodizeefrage’: Die merkwürdigste aller Fragen nach Gott”, que integrou as minhas provas de doutoramento na Philosophisch-theologische Hochschule Sankt-Georgen (Frankfurt), em 1996. O texto completo, tal como o extrato aqui apresentado, nunca foi publicado. A sua publicação parcial obriga-me a fazer algumas adaptações em relação à versão original. Ofereço-o à Fernanda Henriques, em nome de uma amizade com mais de trinta anos e na sequência de uma conversa já em 2018, precisamente porque a nossa cumplicidade é alimentada por fios de diálogo que se recusam à trivialidade, embora essa recusa se pague, frequentemente, com o reconhecimento de que partilhamos perguntas sem resposta. Mas não desistimos.

2 Elie WIESEL, *Die Nacht zu begraben, Elischa, Mit Vorreden von Martin Walser und François Mauriac*, München: Bechtle Verlag, 1985, 92-94.

3 Idem, 92-94.

Este texto é citado com alguma frequência para mostrar que Deus “foi assassinado” nesta criança morta. “Deus morreu”, porque um mundo onde Auschwitz (ou Srebrenica, cinquenta anos depois de Auschwitz!⁴) foi possível é um mundo que “matou” Deus. Ou então Deus está morto, porque, se não o estivesse, não teria permitido Auschwitz. “Onde está Deus?”: esta é a pergunta acerca de Deus que se coloca face ao sofrimento humano.

Eberhard Jüngel, um dos grandes vultos da teologia luterana na segunda metade do século XX sobre o qual este texto se debruçará, considera a questão da teodiceia a “mais radical e, no entanto, mais estranha de todas as perguntas acerca de Deus”⁵. Significará isto que, para ele, a pergunta acerca de Deus face ao sofrimento do mundo não tem sentido? Penso que tal constituiria uma interpretação demasiado curta e simplista da teologia de Jüngel. Num texto que o próprio escreveu, no qual estabelece um diálogo com Hans Jonas sobre o conceito de Deus depois de Auschwitz, Jüngel diz o seguinte: “O que está em causa é poder continuar a pensar em Deus como o bom Deus, face à crueldade existente na Sua criação e face à potenciação dessa crueldade associada à palavra Auschwitz”.⁶

Segundo Jüngel, num texto sobre a revelação do Deus oculto⁷, há perguntas que não colocam em risco quem a coloca, isto é, que não atingem quem as põe. Essas perguntas não podem senão receber respostas sem significado existencial. É possível fazer perguntas acerca de Deus desse tipo – perguntas “sem risco”. Mas, com as perguntas acerca de Deus que surgem dos acontecimentos que nos atingem, acontece precisamente o contrário do que acontece com as perguntas sem risco. Um desses acontecimentos é a experiência do mal e da maldade:

“A experiência que somos forçados a viver e a sofrer, acerca da qual ninguém nos faz perguntas, torna-se uma questão a particularmente inoportuna quando o que está em causa é ‘o mal’ e ‘a maldade’, com a qual somos, assim, confrontados. Quando aquilo que não nos é perguntado nos aparece na forma do terrível, da crueldade e do ‘sofrimento inocente’, então começamos a colocar perguntas. E, então, essas perguntas não são perguntas sem interesse, mas sim perguntas nas quais um interesse último, apaixonado, irrefutável se revela. As perguntas que se levantam acerca daquilo que ninguém nos pergunta são tudo menos perguntas sem risco. Nessas perguntas somos nós próprios que estamos em causa.”⁸

4 Este texto foi escrito antes de muitas outras atrocidades, nomeadamente, antes da vaga de atentados terroristas e das guerras iniciadas após o 11 de Setembro.

5 Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1978, 69.

6 Eberhard JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, 160.

7 Idem, 162-182.

8 Idem, 164.

“Estar em causa” significa, concretamente, colocar a última pergunta, a pergunta decisiva. Quando alguém se encontra numa situação existencial na qual é o próprio “eu” que está em jogo, então esse alguém pergunta-se acerca do Ser e do Não-Ser. Jünger ensaia uma resposta à pergunta acerca de Deus face ao sofrimento e ao mal à luz do conceito de “ocultamento” (Verborgenheit) de Deus, isto é, partindo da afirmação de que “Deus está oculto na luz do Seu próprio Ser”⁹, e da afirmação de que Deus se revela em Jesus Cristo, o que significa que “o Deus oculto, o Deus oculto na luz do Seu próprio Ser, veio ao mundo”¹⁰.

Na perspetiva do autor, ao falar-se do ocultamento de Deus, é necessário deixar claro, desde logo, que isto não pode significar, de modo algum, que Deus se fecha em Si mesmo:

“O discurso acerca do ocultamento de Deus pode significar que, em relação a Ele, algumas coisas, muitas coisas ou mesmo todas as coisas são obscuras. Mas isto não significa que Deus é escuridão. (...) A revelação significa que a luz brilha nas trevas (Jo 1,5). E essa luz não pode constituir a fonte da escuridão. Falar do ser de Deus significa, portanto, falar da luz do Seu ser.”¹¹

O primeiro reconhecimento do ocultamento de Deus relaciona-se com o esplendor de Deus, que O oculta, isto é, a luz que irradia de Deus é tão intensa que se torna insuportável para o ser humano (cf. 1Tim 6,15s). O ocultamento de Deus numa luz tão intensa não significa, contudo, que Ele não tem relação connosco ou com o mundo. “É a luz que permite a existência de vida”. Deus que habita numa luz inacessível é Deus criador. “Como tal, a sua relação connosco é a mais intensa de todas as relações”¹². Contudo, nós só podemos reconhecê-lo graças à Sua revelação. Portanto, para Jünger, a revelação constitui o pressuposto para o reconhecimento do ocultamento de Deus. Fazer esta afirmação não é sinónimo do desconhecimento de Deus, mas sim de que Deus se dá a conhecer como um Deus oculto. Sendo assim, a revelação não constitui um “desocultamento” de Deus. Face a este ocultamento que constitui a verdade de Deus, o discurso humano acerca de Deus destina-se a glorificá-lo¹³.

Neste contexto, queixar-se de Deus constitui uma forma de O glorificar, isto é, de reconhecer o Seu carácter oculto:

“Deus não é desonrado, mas sim glorificado quando o ser humano fala com Ele como destinatário do seu queixume ou mesmo quando O acusa. Pelo contrário: Deus seria desonrado e nós negar-lhe-íamos a glorificação que lhe é devida se não lhe dirigíssemos o nosso lamento e a nossa acusação. O silêncio seria blasfemo, porque faltaríamos à Sua verdade. Não há forma pior de desonrar Deus do que não dizer a verdade acerca d’Ele”¹⁴.

⁹ Idem, 168.

¹⁰ Idem, 170.

¹¹ Idem, 165.

¹² Idem, 166.

¹³ Cf. Idem, 168.

¹⁴ Idem, 168-169

A segunda afirmação relevante de Jüngel diz respeito à revelação em Jesus Cristo, no qual Deus veio ao mundo, embora tal não signifique que o ocultamento de Deus se transforma num desocultamento. Jesus Cristo é a revelação de Deus, mas não diretamente. Só indiretamente. Em Jesus Cristo não vemos Deus: acreditamos em Deus. Isto significa, em última instância, que, na revelação de Jesus, se estabelece uma relação com o ocultamento de Deus. A história e a morte de Jesus tornam reconhecível quem Deus é: Deus, que é luz, revela-se nas trevas da morte de Jesus na cruz. A morte de Jesus na cruz significa que Deus é Aquele que suporta a contradição entre a vida e a morte. Esta constitui “a profundidade da glória de Deus”¹⁵. Mas nós, seres humanos, não suportamos esta contradição. Para nós, continua a existir “um grande abismo” entre o sofrimento e a vida. Este “abismo” impele-nos a questionarmo-nos acerca do “porquê” e do “para quê” do sofrimento e da morte¹⁶.

Jüngel considera a metáfora da mão direita e da mão esquerda de Deus (utilizada por Lutero) como a mais adequada para sustentar tanto a ideia do ocultamento da acção onipotente de Deus, como a questão do mal. É precisamente com base nesta ideia que o autor critica as formas habituais de responder à questão da relação entre a existência do mal e a providência divina. Na sua opinião, estas respostas ou pretendem aproximar-se demasiado da divindade de Deus (colocando em Deus a origem do mal) ou “minimizam a maldade do mal” (na medida em que o mal é interpretado como uma simples privação do bem)¹⁷.

A distinção entre “uma obra de Deus com a mão esquerda e uma obra com a direita”, isto é “uma obra estranha a Deus e uma obra realmente de Deus”, oferece a possibilidade de evitar o duplo risco deste tipo de respostas habituais¹⁸. O texto utilizado habitualmente por Lutero para se referir à dupla acção de Deus é 1 Sam 2,6, no qual se pode ler: “Ele é o que tira a vida e a dá; faz descer à sepultura e faz tornar a subir dela” (cf. também Dt 32,39). A interpretação que Lutero faz de 1 Cor 12,6, na qual se lê que “há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos”, vai no mesmo sentido¹⁹.

A dupla acção de Deus, que Lutero retira da interpretação destes textos, não significa, segundo Jüngel, que existem duas obras sem ligação uma com a outra, mas sim que a obra da mão de Deus está sempre relacionada com a acção da mão direita de Deus. Tudo o que acontece seria impossível sem a acção de Deus todo-poderoso²⁰.

Nesse caso, é preciso perguntar se também podemos falar de uma acção de Deus quando o ser humano é destruído pelo mal. A resposta de Lutero é decisiva para a com-

15 „Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens”, in: JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*, 170.

16 Idem.

17 Idem.

18 Idem.

19 Cf. Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, 1525: WA 18,709, 10-36 = BoA III, 203,40 - 204,31.

20 Idem: WA, 18,718,30 = BoA III, 214,11s.

preensão da sua lógica global: “Como Deus é bom, não pode fazer o mal”²¹. Quer isto dizer que Deus age através das forças do mal, como se estas fossem instrumentos. Estes instrumentos, mesmo quando não são bons, movem-se graças à onipotência de Deus. E, porque não são bons, orientam-se para o mal. Mas sempre sob a influência de Deus. “Como tal, é necessário dizer que Deus, ao agir através das suas criaturas, actua de forma oculta”²². Os cristãos reconhecem as obras de Deus que subjazem às acções das criaturas, porque sabem que Deus se esconde nas mesmas.

Contudo, Lutero pensa que não se deve fazer perguntas acerca da vontade de Deus subjacente a estas obras divinas ocultas. Segundo a interpretação de Jüngel, a expressão de Lutero *Quae supra nos, nihil ad nos* (“O que está acima de nós não nos diz respeito”) deve ser compreendida do seguinte modo: “Quem pergunta pela vontade oculta de Deus depara-se com o Deus absoluto, nu (*deus absolutus, deus nudus*), do qual não se pode senão fugir cheio de temor”.²³

Para se compreender corretamente esta frase de Jüngel, é necessário ter em mente que Lutero não fala de um Deus sem relação com o mundo, nem sequer de um Deus desconhecido. O que ele pretende dizer é que Deus, oculto na Sua natureza, se revelou em Jesus Cristo. E afirma, simultaneamente, que a nudez de Deus não nos diz respeito, porque Deus está “coberto na sua Palavra e com a sua Palavra”²⁴. Se conhecemos Deus revelado em Jesus Cristo e na Sua própria Palavra, porque haveríamos de querer perguntar pelo Deus nu?

Jüngel procura evitar a formulação de Lutero, segundo a qual falar do ocultamento de Deus conduz à afirmação de um Deus terrível, distinguindo entre um *deus absconditus* e uma *opus dei absconditum*. De acordo com a sua proposta, em lugar de se falar de um ocultamento de Deus em si mesmo, é preferível falar de um ocultamento de Deus apenas do ponto de vista da Sua acção, pois é ilegítimo deduzir da *opus alienum* de Deus um *deus absconditus* terrífico. Aliás, do que se trata é de um agir de Deus que não permite qualquer inferência ao próprio Deus. Nós conhecemos Deus através das Suas obras, mas o conhecimento que temos delas vem-nos da revelação do Crucificado. Isto significa, em última análise, que “não é Deus que se esconde, mas sim apenas a sua *opus alienum*”²⁵.

Sendo assim – e voltando à “mais arriscada de todas as perguntas” – a pergunta sobre o mal – temos de aceitar que “o facto de existir mal no mundo permanece na escu-

21 Idem: WA 18,709,32f = BoA III, 204,26.

22 JÜNGEL, *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes*, 174.

23 Idem 175.

24 Idem 174.

25 Idem 175.

ridão²⁶. A mais “premente” de todas as perguntas²⁷ continua por responder. A luz de Deus não ilumina a pergunta acerca do mal, mas ilumina-nos a nós. Esta luz brilha na fé num Deus que é amor²⁸. O amor que Deus é revela-se na cruz de Jesus como um amor que tudo suporta – a vida e a morte. O amor todo-poderoso de Deus supera a morte. Mas tal não significa que o sofrimento ou o mal estejam explicados. Significa sim que quem está convicto do amor de Deus suporta a *opus dei alienum et absconditum*, sem que, por isso, Deus se lhe torne um *deus absconditus*²⁹.

Resumindo, pode dizer-se que Jüngel distingue entre duas formas de perguntar por Deus face ao mal e ao sofrimento: uma forma é um questionamento de Deus cujo único objetivo é garantir a segurança de quem pergunta. Jüngel critica este tipo de teodiceia, porque rejeita veementemente respostas demasiado fáceis acerca de Deus face ao sofrimento. De facto, apesar de, na obra “Gott als Geheimnis der Welt”, Jüngel recusar a teodiceia, noutros textos, aqui analisados, ocupa-se da pergunta de Deus face ao sofrimento, procurando dar-lhe uma resposta, ou melhor, está convencido de que a única possibilidade de suportar o sofrimento enquanto crente é apresentar-se diante de Deus como “acusador”³⁰: quem é crente está consciente da “discrepância entre o carácter definitivo da revelação de Deus no evangelho e o terrível ocultamento de Deus na ordem do mundo, entre o Ser de Deus que se revela e o profundo ocultamento do Seu agir, entre o *deus revelatus* e a sua *opus absconditum*”³¹. Talvez a “resposta” de Jüngel à questão da teodiceia esteja, precisamente, na sua afirmação da impossibilidade de uma resposta, se queremos que Deus seja Deus. A única resposta é a confiança de que Deus escuta e toma sobre si o nosso grito na noite e de que o amor é o fundamento para a esperança de que Deus transformará o mundo:

“Voltando, na fé, ao Deus que veio ao mundo por Sua própria iniciativa, levado, no amor pelo Deus humano que voltou a Si mesmo na morte e indo ao encontro, na esperança, do Deus que vem enquanto Deus, ajudando, assim, à vitória do amor, o ser humano continua a olhar para Deus como mistério do mundo”.³²

26 Idem, 181.

27 Idem, 182.

28 Idem, 181.

29 Idem, 181-182.

30 Cf., „Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung“, in: Ders., Ders.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, theologische Erörterungen. III*, München 1990, 161.

31 »Meine Theologie« - kurz gefasst, in: Ders., *Wertlose Wahrheit*, 14.

32 *Gott als Geheimnis der Welt*, 542.

FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Tabula Gratulatoria



FIOS DE MEMÓRIA – LIBER AMICORUM PARA FERNANDA HENRIQUES

Adelinda Candeias
Adriana Veríssimo Serrão
Alexandra Fonseca
Alexandre Franco de Sá
Ana Artur
Ana Maria Henriques
Ana Paula Reis
André Resende Toso
Ângela Lacerda Nobre
Annemie Hanselma
Anselmo Borges
António Moreira Teixeira
António Rodrigues Guapo
Armanda Fonseca
Associação Portuguesa de
Estudos sobre as Mulheres (APEM)
Assunção Folque
Aurora Carapinha
Clarinda Pomar
Clarisse Mendes
Conceição Leal da Costa
Conceição Brito Lopes
Constança Biscaia
Constança Marcondes César
Cristina Maria Coimbra Vieira
Edite Salgado
Eulália Maria Correia
Fernanda Câncio
Fernanda Elizabete da Silva Gomes
Filomena Cravo
Frederico Fonseca
Fundação Cuidar o Futuro
Guilherme Fonseca
Helena Costa Araújo
Inês Saraiva Lobo
Isabel Allegro de Magalhães
Isabel Bezelga

Isabel Matos Dias Caldeira Cabral
Isabel Soares Carneiro
João Diogo
João Tiago Lima
José Afonso Ferreira
José Bravo Nico
José Manuel Santos
José Silva Rosa
Leopoldino Marques Inácio
Lídia Flores
Lígia Amâncio
Luís Filipe Riso
Luís Sebastião
Madalena Melo
Manuel Nuno Riso
Manuela Bastos
Maria Adelaide Galvão Teles
Maria da Conceição Redondo
Maria Elvira Gonçalves
Maria Eugénia Correia
Maria Filomena Molder
Maria Irene Ramalho Santos
Maria José Cavaco
Maria José Vaz Pinto
Maria do Rosário Guapo
Marília Cid
Marília Favinha
Olga Magalhães
Olímpia Fonseca
Olivier Feron
Paula Morão
Paula Luís
Paulo Costa
Rita Santana Godinho
Rosalina Pisco Costa
Teresa Alvarez

